



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,  
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA  
LATINA (PPGICAL)**

**AUTONOMIA GUARANI CHARAGUA IYAMBAE: TRÂNSITO ENTRE MUNDOS**

**LUDMILA FERREIRA RIBEIRO**

Foz do Iguaçu  
Outono – 2018



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA  
LATINA (PPGICAL)**

## **AUTONOMIA GUARANI CHARAGUA IYAMBÆ: TRÂNSITO ENTRE MUNDOS**

**LUDMILA FERREIRA RIBEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

Orientadora: Profa. Dra. Senilde Alcantara Guanaes

Foz do Iguaçu  
Outono – 2018

Catálogo elaborado pela Biblioteca Latino-Americana  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

R484a

Ribeiro, Ludmila Ferreira.

Autonomia Guarani Charagua Iyambae: trânsito entre mundos / Ludmila Ferreira Ribeiro. - Foz do Iguaçu, 2018.

120 f.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política. Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina.

Orientador: Senilde Alcantara Guanaes.

1. Autonomia - índios Guarani Charagua Iyambae. 2. Autonomia territorial. 3. Desenvolvimento territorial. I. Guanaes, Senilde Alcantara, Orient. II. Título.

CDU 323.172(=1.84-82)

**LUDMILA FERREIRA RIBEIRO**

**AUTONOMIA GUARANI CHARAGUA IYAMBAE: TRÂNSITO ENTRE MUNDOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Profa. Dra. Senilde Alcantara Guanaes  
UNILA

---

Prof. Dr. Félix Pablo Friggeri  
UNILA

---

Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses  
UNILA

---

Prof. Dr. Gersem Baniwa  
UFAM

---

Prof. Dr. Tonico Benites  
Museu Nacional / UFRJ

Foz do Iguaçu, 08 de junho de 2018.

Para João das Neves  
Melinè Flores  
Silvia Rivera Cusicanqui  
e povos Guarani & Kaiowá e Huni Kuin  
pelas direções apontadas nos momentos decisivos

## AGRADECIMENTOS

“Vamos começar colocando um ponto final.” Nesta última escrita da dissertação, o coração transborda ao recordar que esta pesquisa-processo foi gestada faz muito tempo, na busca por auto-conhecimento, por um lugar no mundo, processo que me preparou para ter coragem de realizar desejos profundos de mudança dentro e fora de mim.

Assim, antes de agradecer às pessoas que tanto contribuíram diretamente para a concretização desta pesquisa, honro e agradeço aos que vieram antes, meus ancestrais, meus avós e o faço em nome de meu pai, Alair, e de minha mãe, Sueli, meus maiores apoiadores, que me incentivaram em todas as buscas que empreendi, os responsáveis pela mulher que me tornei. E também aos seus companheiros, Fátima Ribas e Virgílio Rosa, respectivamente. Ao meu irmão, Alexandre. A minha irmã, Cacá, por tanto saber partilhado, orientação, acolhida, leituras e amizade. Às irmãs e irmãos que a vida me deu: Flávia Britto, Clara Antunes, Scheylla Bacelar, Renata Figueiredo, Ludmilla Zago, Cris Azzi, Luiz Navarro, Nisio Teixeira (por tanto, desde sempre!), Pedro Valentim e aos demais pelas conversas produtivas em diversos cantos de várias cidades. Gracias Rafael Fares pelas partilhas e Bráulio de Britto pela atenção e olhar crítico. Especialmente à Raquel Amaral, guia de tantas reflexões e inspirações, e à Ana Mourão que me apresentou o *Buen Vivir*.

Aos coletivos de Belo Horizonte que me trouxeram muitas experiências de luta, com quem vivi práticas libertadoras e limitantes que me prepararam para seguir lidando com a complexidade da vida. Gracias por toda luta e fé na festa a todos os envolvidos no Criarte – RedeMUIM, Família de Rua, Real da Rua, Espaço Comum Luiz Estrela, A Ocupação, Resiste Isidora, DiversaS, Viaduto Ocupado – Viaduto Livre. Aos artistas, amigos e parceiros da Associação Campo das Vertentes por toda realização profissional e pessoal arte e resistência: Titane, João das Neves, Rodrigo Jerônimo, Rodrigo Cohen, Bia Nogueira e Ítalo Tadeu: amor e gratidão.

Aos mestres das artes, do corpo e do espírito, gracias por ampliarem minha consciência e me ensinarem tanto para além do tempo: Berenice Menegale, Ilan Grabe, Maria Eugenia Correa Benjamin e Irene Ziviani. À Nádia Tupinambá, Kanatyo Pataxó e D. Lícia Pataxó pelo primeiro contato com o pluriverso indígena. À Cynthia Carrillo por me apresentar os Txais Tuwe Huni Kuin, Nawa Siã Huni Kuin e Nawa Ibã Huni Kuin e proporcionar tantos momentos de cura e inspiração com as medicinas da floresta. E especialmente à Mara Vanessa Fonseca Dutra, por me apresentar com tanta generosidade a força dos saberes indígenas e por me inspirar em sua trajetória pessoal e profissional.

Na UNILA agradeço à profa. Senilde pela orientação, confiança, contatos compartilhados e provocações em sala de aula. Agradeço ao Gerson Ledezma, Félix Pablo, Paulo Renato, Nilson Araújo, Fábio Borges, Victória Darling, Leonardo Acchini, Pablo Quintero, Clóvis Brighenti, Marina Machado Gouvêa, Fernando Correa Prado, Juliana Guanais e Roberta Traspadini, professores da UNILA que tantas vezes me acolheram nas dúvidas e impasses e sugeriram caminhos inspiradores, partilhando saberes e experiências.

Aos encontros que a fronteira me proporcionou, gracias por toda vivência e amizade: Felipe Prado, Mbo'y Jeguá, Melinè Flores (gracias por tanta generosidade!), Paula Constante, Shyrley Tatiana, Guilherme Cruz, Tania Rodriguez, Thaís Mendes Alves, Estela Rocha, Stella Montiel, Paulo Silva e os economistas copo-sujo Renan, Rapha, Victor, Cláudio, Isa, Mayara e Paulinha (de novo), vocês são inspiradores! A todos os colegas do ICAL, em nome de Suziellen das Graças, pelas partilhas, desafios, trocas e aprendizados. À Renan Pinna pelas referências. À Talita Lessa pela acolhida junto com Bruno Oliveira.

À Dayana e Ervin por me guiarem na primeira ida à Bolívia. Ao Bruno Figueiredo pelo incentivo e contato com Janaína Mata Machado a quem agradeço por me encorajar e me colocar em contato com Fernando Huanacuni. À Marilyn Carayuri e família, agradeço profundamente pela recepção, pelos ensinamentos, pela história de luta e resistência, pela oportunidade de ser apresentada ao mundo Guarani por sábios como seus pais Don Martín e D. Sabina. A David Acebey, gracias por tudo e por me dizer que a existência do modo de ser Guarani é importante para o equilíbrio do mundo. Muito obrigada Isabelle Combès pela generosidade e experiência. Gracias Pere Torelli i Mora e Marielle. A Don Felipe Román, muchas gracias por tanto e por me guiar para chegar bem em Charagua!

Em Charagua Iyambae, agradeço à Fundación Arakuaarenda, a Marcelo Quelca e Roxanna Ruiz. Gracias José Ledezma pela amizade, apoio e ensinamentos. À Ignacio Segundo, D. Elena Segundo e D. Almendro, gracias por me receberem e me apresentarem La Brecha, em Alto Isoso. A todas as pessoas de Charagua que se dispuseram a compartilhar informações, me ajudaram a compreender as dimensões da Autonomia Guarani, sou muito grata pela confiança e atenção.

A vivência em La Paz foi fundamental para que essa pesquisa ganhasse profundidade. Agradeço a Joce, Pau e Maria <3 e a Stalín Herrera pelas referências. Gracias Ruth Bautista Durán e a todos do Colectivx Ch'ixi, em nome de Silvia Rivera Cusicanqui: muchas gracias por mostrar o valor de um conhecimento praticado e partilhado. Agradeço à guiança.

## PALAVRAS PRELIMINARES

Na intenção de trilhar novos caminhos e adentrar no mundo da pesquisa, em 2013 comecei a buscar, mas não encontrei, um lugar nas universidades da região sudeste do Brasil. Diante desse impasse, em 2015, um sonho veio desatar os nós: “posso estudar algo que acredito”. Essa era a mensagem que foi reforçada pelo livro “Encontros”, de Ailton Krenak que me foi gentil e inesperadamente emprestado por João das Neves. Mesmo sem ter conhecimento do que pesquisavam ali na fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai, segui o chamado e em março de 2016 cheguei na UNILA. As propostas decoloniais, as reflexões produzidas na América Latina, tudo era absolutamente novo para mim e o pluriverso que se abriu confirmou ter sido certa essa escolha.

Superando os diversos desafios que surgiram, especialmente os teórico-metodológicos, esta pesquisa foi se definindo no percurso, sendo readequada a cada percalço e, permanecendo ainda em aberto, é sobretudo um estudo em processo. A proposta inicial com a qual ingressei no mestrado em Integração Contemporânea na América Latina era investigar se o *Buen Vivir*, ou seja, a incorporação de princípios indígenas na constituição do Estado Plurinacional da Bolívia se configurava como uma prática efetiva ou se vem passando por uma apropriação discursiva do capitalismo se reinventando para permanecer hegemônico. Com as primeiras orientações, delimitamos essa análise considerando a perspectiva e realidade dos Guarani, terceira maior etnia da Bolívia, país que reconhece como Nações seus diferentes povos indígenas. Na conclusão da disciplina de Seminário de Projetos, o projeto de pesquisa recém-reformulado foi analisado pelo Prof. Dr. Leonardo Acchini que indicou como campo a experiência da Autonomia Guarani, em fase de constituição no município de Charagua, no departamento de Santa Cruz.

Assim, no meio de julho de 2016, parti pela primeira vez para a Bolívia em busca dessa Autonomia Guarani, possuindo além dessa informação, o livro Quereimba, de David Acebey. Os contatos estabelecidos no curto prazo de dois dias, a convergência de oportunidades e a forma como se desenrolaram os acontecimentos favoreceram muitos desdobramentos para esta pesquisa. As informações acessadas possibilitaram a primeira reformulação do projeto que considerou dois aspectos: uma perspectiva histórico-temporal da autonomia, acessada, basicamente, a partir dos documentos e relatórios produzidos pelas instituições envolvidas nesse processo, e os desafios e abordagens possíveis de se analisar a partir da construção do Estatuto da Autonomia Charagua Iyambae.

Ainda vinculada à ideia de *Buen Vivir/Vivir Bien* e buscando experiências que permitissem entender como esses princípios se efetivavam na prática do Estado Plurinacio-



nal, o pressuposto foi que a autonomia seria a dimensão prática desses princípios. No entanto, a partir da convivência e das escutas, logo foi possível perceber que o *Vivir Bien* é como se convive, as relações de reciprocidade e de respeito que pautam a vida social, mais do que um discurso ou uma política, o *buen vivir* é um modo de vida, vinculado ao que os Guaraní denominam por *Ñande Reko*. Sendo assim, a perspectiva governamental do *Vivir Bien*, enquanto um discurso associado a uma política deixou de ser o foco desta pesquisa.

Por outro lado, a percepção de entraves impostos pelo Estado e toda a estrutura do capital que podem ser compreendidos, dentre outras formas, pelas análises do colonialismo interno e da colonialidade do poder e os desafios que impõe, é uma perspectiva que permaneceu ao longo da pesquisa e se ampliou, a partir da segunda pesquisa de campo realizada e do contato com a perspectiva do colonialismo interno, abordada por Silvia Rivera Cusicanqui e também da visão crítica que a antropóloga francesa, radicada na Bolívia, Isabelle Combés apresenta em relação à Asamblea del Pueblo Guaraní e a suposta ideia de unidade desse povo.

A segunda etapa da pesquisa de campo foi realizada entre janeiro e abril de 2017, sendo que, nos primeiros meses, o trabalho foi realizado em La Paz, onde pude conhecer pessoalmente Silvia Rivera Cusicanqui e seu trabalho junto ao Colectivx Ch'ixi, onde promove o curso de verão de Sociologia da Imagem. A vivência com a socióloga boliviana, que conecta a sua ancestralidade aymara às resistências indígenas e alia o trabalho intelectual às práticas insurgentes, reafirmou a escolha por buscar práticas descolonizadoras, mas não sem considerar a complexidade do contexto boliviano. Pelas suas mãos também tive contato com o livro *Etno-histórias do Isoso*, de Combés, e por ela fui provocada a lidar com a ambivalência da Autonomia Guaraní, buscando abordar práticas que por um lado fortalecem a autonomia e outras práticas que por outro a bloqueiam.

Com estas referências, voltei à Charagua destinada a buscar práticas descolonizadoras que pudessem se contrapor ao contexto colonial representado pelo Estado e pelas multinacionais. Deparei-me no campo com a colonialidade manifesta antes de tudo e em diversos âmbitos em mim: seja pelo olhar ainda tendencioso à lógica do bom selvagem que projeta no índio a solução dos problemas, seja pelo autocentramento manifesto no desconforto em estar em uma comunidade onde não conhecia a língua, nem os hábitos e era visivelmente uma estranha. Experiência fundamental para refletir sobre meu lugar de pesquisadora, de cidadã de classe média, parte integrante e sustentadora do sistema que pretendo criticar.

Em Charagua novos encontros apontaram caminhos. Novamente, recebida pela Fundación Arakuaarendá, tive a oportunidade de estar em meio às dinâmicas de trabalho do *Ñemboatí Guasu* (assembleia grande – instância máxima de decisão da Autonomia Guarani) que nesse local faziam suas reuniões diárias, além de compartilhar informações com as pessoas que estavam ali implantando a Autonomia. O reencontro com Don Felipe Román, na cidade de Camiri, também resultou em novas reflexões e acesso a materiais que possibilitaram compreender os processos que antecederam a conquista da Autonomia Guarani Charagua Iyambae.

Afetada pelo campo e pelos referenciais teóricos e diante do complexo campo de negociação com o qual os Guarani têm que lidar mantendo-se de forma insistente como indígenas, firmou-se a necessidade de analisar, entender e criticar não o processo de autonomia indígena, mas a sua realização em contraste com esse sistema que cerceia modos diferentes de ser e estar no mundo.

O contato inaugural com as discussões e conceitos acessados na UNILA, assim como a restrita experiência acadêmica prévia, foram limitadores desta pesquisa, que não se configura como um trabalho antropológico, tampouco se debruça especificamente sobre o tema da autonomia, mas busca, dentro do possível, transitar entre áreas do conhecimento ocidental e indígena, na tentativa de lidar com as contradições e complexidades que se apresentaram e principalmente de experimentar novas formas de reflexão e prática.

## RESUMO

A experiência da Autonomia Guarani Charagua Iyambae, a primeira autonomia indígena viabilizada no marco legal do Estado Plurinacional da Bolívia, é o tema da presente dissertação que tem como objetivo discutir sobre as potencialidades e limites de processos contra hegemônicos existentes na atualidade na América Latina. Sendo um processo complexo e ambivalente, esta experiência Guarani nos permite por um lado refletir sobre possíveis alternativas ao sistema dominante, ao mesmo tempo em que explicita elementos da colonialidade do poder e do colonialismo interno que bloqueiam essa potência. Os desafios impostos pelo sistema global então presentes, assim como os conflitos no interior das comunidades refletem uma internalização de princípios pautados pela lógica da modernidade. Esta complexidade reflete a dinâmica dos processos sociais, uma situação que não está dada, pelo contrário está em constante mutação. Por esta razão esta pesquisa opta por analisar aspectos que constituem o padrão de poder imposto a partir da colonização da América, especialmente no que tange ao racismo e a crítica ao desenvolvimento. Ressalta-se por outro lado as resistências e superações presentes nas lutas para implantação da Autonomia Guarani Charagua Iyambae que refletem a contemporaneidade das propostas indígenas e que nos instigam a repensar os fundamentos epistemológicos a partir dos quais traçamos nossas reflexões acadêmicas.

**Palavras-chave:** Autonomia Guarani. Modernidade. Colonialidade. Território. Desenvolvimento.

## **ABSTRACT**

The topic of this dissertation is the experience of the Guarani Charagua Iyambae Autonomy which is the first example of indigenous autonomy enabled by the legal framework of the Plurinational State of Bolivia. Through this experience the dissertation discusses the potential and limitations of existing counter-hegemonic processes in Latin America. Being a complex and ambivalent process, this Guarani experience allows us, on one hand, to ponder on possible alternatives to the dominant system, while at the same time exposing elements of the coloniality of power and the internal colonialism which blocks this potentiality. The challenges imposed by the global system and the internal conflicts of the community reflect an internalization of principles that are governed by the logic of modernity. This complexity manifests itself in the dynamic of the social processes which are not static but in constant mutation. For this reason, the research is analyzing aspects that constitute the structure of power imposed by the colonization of the Americas, regarding especially racism and the critique of development. Thus, highlighting the resistances and breakthroughs that are present in the struggle to implement the Guarani Charagua Iyambae Autonomy and which express the contemporaneity of indigenous proposals. This also provokes us to rethink the epistemological frameworks which form the foundation for our academic reflections.

**Key-words:** Guarani Autonomy. Modernity. Coloniality. Territoriality. Development.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Muro na cidade de Samaipata – Bolívia .....	23
Figura 2 – Assembleia interzonal em Charagua Pueblo – 2016 .....	53
Figura 3 – Organograma da APG .....	67
Figura 4 – Mapa de localização Charagua e territórios indígenas .....	79
Figura 5 – Mapa de localização área do projeto Sísmica 3D em Charagua Norte .....	91
Figura 6 – Muro fronteira Brasil-Paraguai .....	101
Figura 7 – Gráfico de Don Felipe Román sobre processo de aprendizagem Guaraní .....	106

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ABC	Administradora Boliviana de Carreteras
AGACOR	Asociación de Ganaderos de Cordillera
AIOC	Autonomia Indígena Originario Campesina
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní
CIDOB	Central de Pueblo e Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado Boliviano
CORDECRUZ	Corporación de Desarrollo de Santa Cruz
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MNR	Movimiento Nacional Revolucionario
OTB	Organizaciones Territoriales de Barrios
PDCC	Programa de Desarrollo Campesino de Cordillera
PISET	Produção, Infraestrutura, Saúde, Educação e Terra e Território
TIOC	Territorio Indígena Originario Campesino
UDP	Unidad Democrática y Popular

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
Capítulo 1 – Desvendando algumas estratégias de dominação: críticas ao capitalismo .....	25
<b>1.1 Horizonte colonial de longa duração .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>1.2 Racismo estruturante.....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>1.3 Razão Dual – As Ciencias Sociais legitimando a estrutura de poder .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>1.4 Reinventando a mesma narrativa: o desenvolvimento</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>1.5 Territórios em disputa – Autonomia como processo....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>1.6 Conclusões parciais .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
Capítulo 2 – Autonomia guaraní charagua iyambae .....	54
<b>2.1 A diversidade étnica e o discurso de unidade .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
2.1.1 Sobre a Batalha de Kuruyuki .....	Erro! Indicador não definido.
<b>2.2 Processos que antecederam a constituição da APG ....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
2.2.1 Composição da organização, contradições e enfrentamentos...	Erro! Indicador não definido.
<b>2.3 Luta por autonomia.....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
2.3.1 As zonas urbanas e a construção da autonomia indígena .....	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
2.3.2 Divisões internas: a oposição em Alto Isoso.....	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>2.4 A Autonomia Guarani Charagua Iyambae ..</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
2.4.1 Dinâmicas horizontais.....	Erro! Indicador não definido.
<b>2.5 “Município rico em hidrocarburos, população pobre”. </b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>2.6 “La asamblea se respecta” .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>2.7 “Existencia en un mundo global” .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
<b>2.8 Conclusões parciais .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
Capítulo 3 – Diálogos possíveis .....	102
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>108</b>

**REFERÊNCIAS .....112**

**ANEXO I .....117**

**ANEXO II .....118**

**ANEXO III .....119**

**ANEXO IV .....120**



## INTRODUÇÃO

A experiência da Autonomia Guarani Charagua Iyambae, a primeira autonomia indígena da Bolívia, é o tema da presente dissertação que tem como objetivo refletir sobre as potencialidades e os limites de processos contrahegemônicos existentes na atualidade na América Latina. Longe de buscar análises conclusivas, a pesquisa se volta ao complexo campo de negociação que se estabelece nos cruzamentos entre perspectivas de mundo indígenas e não indígenas.

Dentre os países da América Latina, a Bolívia é hoje um dos mais referenciados pelas propostas contra hegemônicas apresentadas pelo governo progressista de Evo Morales, desde o ano de 2006. A formalização do Estado Plurinacional que reconhece como Nações mais de 36 povos indígenas que compõem a população da Bolívia e a inclusão de princípios indígenas como o *Buen Vivir/Viver Bien* na Constituição do Estado são alguns dos elementos que tem atraído a atenção de pesquisadores e analistas de todo o mundo, interessados em conhecer as mudanças que estão se dando nesse país em que grande parte da população se reconhece como indígena.

A efetivação dessas mudanças ao longo dos anos, no entanto, tem se mostrado frágeis e por vezes mais discursivas do que práticas, a exemplo dos enfrentamentos com as populações indígenas que vivem no Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS)<sup>1</sup> entre os departamentos de Cochabamba e do Beni. Esse conflito que tem repercussão internacional explicita a inviabilidade dessa proposta estatal de aliar princípios indígenas à noção de desenvolvimento, como vem sendo divulgada a noção de *Buen Vivir/Viver Bien*.

A Bolívia, assim como o Equador e o Brasil, para citar alguns dos países que tiveram governos progressistas promovendo expressivas alterações no cenário social latino-americano, está inserida no contexto neoliberal da globalização, de forma que essas propostas de alternativas ao capitalismo vêm sendo apropriadas e incorporadas por esse sistema que se reformula para seguir hegemônico. Há muitas barreiras, porém os povos vêm se organizando e avançando em suas estratégias de resistência, buscando brechas para garantir seus direitos e ressaltando nesse processo outras formas de existência possíveis.

---

<sup>1</sup> Esse enfrentamento vem se dando desde 2011, quando o governo de Evo Morales anunciou a construção de uma estrada que ligaria os departamentos de Cochabamba e Beni, atravessando o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS). A resistência indígena aliada aos movimentos populares vem barrando o projeto.

A Autonomia Guarani Charagua Iyambae coloca em prática a possibilidade de autonomia indígena prevista na Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, fazendo um possível uso contrahegemônico de ferramentas hegemônicas (FRIGGERI, 2014) estando também sujeito à sua dinâmica. Inserida nesse contexto, essa experiência da Nação Guarani é um processo complexo e ambivalente que permite, por um lado, refletir sobre possíveis alternativas ao sistema dominante, ao mesmo tempo em que explicita elementos da colonialidade do poder e do colonialismo interno que bloqueiam essa potência.

Estratégia da Nação Guarani para buscar reconstituir seu território e expressar sua vida plena, como *Iyambae* (sem dono), garantindo seu *Teko kavi* (modo de vida) e *Ñande Reko* (modo de ser) para o *Yaiko Kavi Päve* (para *vivir bien*), a autonomia indígena é um meio de se posicionar diante dos séculos de dominação dos colonizadores, dos Estados Nacionais e, mais recentemente, das multinacionais.

Representa a luta pelo direito à existência de outras narrativas de mundo, inerentes aos modos de vida e organização dos povos indígenas e que por si só questionam o “metarrelato universal da modernidade” (LANDER, 2000) e, conseqüentemente, a lógica capitalista. A linha que costura as lutas dos povos indígenas pode ser a que desfaz a trama do pensamento único.

Em comparação com outros países da América Latina, especialmente com o Brasil, essa experiência relacionada aos povos indígenas na Bolívia representa um grande avanço. Uma conquista histórica para os séculos de resistência da Nação Guarani que, dividida pelas fronteiras dos Estados Nacionais da Bolívia, Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai, luta para reconstituir sua territorialidade. O território é base importante e, no caso do Brasil, é um dos maiores problemas para todas as etnias, especialmente para os Guarani e Kaiowá que não têm suas terras demarcadas e sofrem com o genocídio comandado por fazendeiros e empresários do agronegócio. Situação oposta se passa com a etnia Guarani na Bolívia que, uma vez tendo garantido o reconhecimento dos Territórios Indígenas Originário Campesinos (TIOC) e a posse das terras, buscam com a autonomia indígena manter modos de vida ancestrais ligados a terra e desenvolver formas próprias de organização social em interface com o mundo capitalista que atravessa a todos.

As questões que se apresentam para a Autonomia Guarani Charagua Iyambae se referem aos limites impostos desde sempre pelas estruturas dominantes de poder, que têm o racismo e a exploração de recursos naturais visando a acumulação de capital como um dos fundamentos mais determinantes da relação de desigualdade e opressão estabelecida com os povos indígenas há mais de 500 anos.

A primeira autonomia indígena da Bolívia se concretiza, portanto, em um cenário complexo. Os desafios impostos pelo sistema-mundo então presentes, assim como os conflitos no interior das comunidades refletem uma internalização de princípios pautados pela lógica da modernidade. Essa complexidade reflete a dinâmica dos processos sociais, uma situação que não está dada, pelo contrário, está em constante mutação. Por essa razão, esta pesquisa opta por analisar aspectos que constituem o padrão de poder imposto a partir da colonização da América, especialmente no que tange ao racismo e à crítica ao desenvolvimento, ressaltando, por outro lado, as resistências e superações presentes nas lutas para implantação da Autonomia Guarani Charagua Iyambae que refletem a contemporaneidade das propostas indígenas e que nos instigam a repensar os fundamentos epistemológicos a partir dos quais traçamos nossas reflexões acadêmicas.

Ao reconhecer que estamos diante de uma disputa ontológica que surge entre modos distintos de ser, estar, pensar o mundo e se relacionar com a natureza, temos o desafio de refletir sobre a viabilidade da coexistência de mundos. **Diante do processo ambivalente que se apresenta, a questão central de análise se volta às práticas que impõem desafios a essa autonomia e aos processos que a autonomia, como estratégia dos povos indígenas para garantir a terra e território e, conseqüentemente, manter modos de vida, e reflete em termos de resistência e oposição às dinâmicas de dominação ainda vigentes.** Exercitar o trânsito entre mundos tão diversos, problematizando e refletindo sobre o próprio exercício intelectual e buscando caminhos para uma prática descolonizada é uma proposta que esperamos que nos leve à revisão das fronteiras impostas a nós nos territórios do pensar, ser e estar no mundo.

A situação atual de conversão do município de Charagua, que é o maior da Bolívia, em autonomia indígena tem se revelado um processo repleto de contradições, ambivalências e potencialidades que refletem, na prática, algumas discussões propostas nesta pesquisa.

Neste contexto, nosso propósito é se voltar à realidade, perspectivas e modos de organização indígena, identificando, nesse contato com a diferença, como o poder colonial capitalista se estrutura e se mantém. Em outras palavras, a proposta é enxergar a partir desses “outros” as colonialidades que permanecem em nós, não indígenas, povos ocidentizados da América Latina, que reproduzimos formas de pensar, de agir e de se relacionar, apesar das críticas que fazemos a esse sistema ao qual pertencemos.

Além do interesse em conhecer um pouco mais sobre o mundo indígena, de diversas formas oprimido e impedido de se manifestar há também e, sobretudo, a intenção de

desvendar parte das correntes que nos mantêm servindo a um sistema que se alimenta do controle do fluxo da vida de tantos, de todos nós.

Nesse sentido, iniciamos a dissertação discutindo, no primeiro capítulo, a permanência de um horizonte colonial de longa duração, recorrendo para isso às categorias de colonialidade do poder e colonialismo interno no contexto geral do pensamento latino americano, especialmente no que se relaciona ao racismo, à lógica moderna-capitalista do pensamento único e à ideia-força de desenvolvimento impactando territorialidades.

Visando a se aproximar de uma compreensão da estrutura de poder que sustenta as relações de dominação, na primeira parte desse capítulo, abordaremos a permanência de um horizonte colonial de longa duração, em que a definição das relações se altera, no entanto, são mantidas as dinâmicas de dominação, exploração e conflito. O racismo como base estruturante do eurocentrismo, definindo estruturas de poder, as múltiplas dualidades da razão ocidental sendo base do modelo civilizatório da modernidade configurando um novo universo intersubjetivo que se impõe como o único aceitável, e a crença no desenvolvimento como única alternativa possível são as discussões centrais propostas nesta pesquisa. A consideração desse processo histórico global nos fornece elementos-chave para refletir sobre processos que se dão na atualidade, no contexto da Autonomia Guarani Charagua Iyambae.

Com este recorte contextual dos mecanismos de dominação e controle, partimos para as reflexões sobre as resistências, focando no Capítulo 2 na experiência da Autonomia Guarani Charagua Iyambae. A concretização dessa autonomia e os problemas enfrentados em sua fase de implantação são reflexos de um longo processo, tema da primeira parte deste capítulo em que são feitos apontamentos sobre a formação do que hoje conhecemos como Nação Guarani e de alguns processos que antecederam a criação da *Asamblea del Pueblo Guarani* (APG), organização de representação máxima desse povo na Bolívia. A estreita relação da conquista de Charagua Iyambae com a história da APG nos faz dedicar uma grande parte deste capítulo para contextualizar a conformação dessa organização, sua estrutura, desafios e fundamentos que orientam as ações e que prevalecem na concretização da primeira autonomia indígena da Bolívia. São referências deste capítulo os materiais produzidos pela *Asamblea del Pueblo Guaraní* e por intelectuais Guarani e não indígenas, além dos depoimentos coletados em entrevistas durante a pesquisa de campo, a obra de autores como Bartolomeu Melià, Xaviér Albó, Isabelle Combés e documentos das organizações envolvidas com a Nação Guarani ao longo dos anos.

O risco de corrupção de lideranças, a gestão dos recursos econômicos e contradições relativas às compensações financeiras ofertadas em contrapartida à exploração dos

recursos naturais existentes no território são alguns dos desafios presentes na consolidação da Autonomia Guarani. Preocupações relativas às influências de uma lógica hegemônica que pode ameaçar esse processo, em relação à qual Felipe Roman, intelectual Guarani e ex-dirigente da APG, ao qual se referem como Arakuaa Iya (“dono da sabedoria”), alerta:

Nosotros los viejos decimos no! No es por la indenizacion o no es por la compensacion que nosotros estamos solicitando las tierras comunitarias de origen. Es para vivir bien, que nosotros tengamos nuestra planificacion propia. Que no venga unos que nos digan: “bueno ahora usted van a sembrar brocoli, o usted van a sembrar quinoa”. No nos importa. Nosotros queremos tener nuestro propio chaco, sembrar a nuestra manera, sembrar las semillas que a nosotros nos interesa y no lo que interesa las transnacionales. Nosotros somos los que vamos a consumir. Que criemos animales que a nosotros nos interesan e no a los otros<sup>2</sup>.

Há um campo de negociação com o mundo não indígena em que se pode perceber a permanência de um horizonte colonial de longa duração em um processo dialético em que os indígenas estão envolvidos, ao mesmo tempo em que reinventam estratégias e resistem de diversas formas. Trata-se de um conflito ontológico, que possibilita, como propõe Schavelzon “una discusión que transita en otro nivel, como mundo verdaderamente irreductible a los términos del otro, aunque al mismo tiempo abierto a formar combinaciones, ensamblajes y bloques coyunturales” (SCHAVELZON, 2016, p. 92).

A complexidade e as diversas nuances das relações que se estabelecem entre a Nação Guarani, o Estado Plurinacional da Bolívia, as ONGs e todos os demais interlocutores não-indígenas nos convocam a ir além da busca de uma análise consensual a respeito da viabilidade ou não da autonomia indígena. “Lo que revela la contradicción, si ella es insuperable, es la presencia de un nivel profundo de la realidad que cesa de obedecer a la lógica clásica o aristotélica” (MORIN, 2004, p. 13).

Se o processo da autonomia nos ajuda a explicitar a permanência de dinâmicas coloniais, por outro lado ela nos provoca outros deslocamentos, exemplificando outros modos possíveis de vida, a exemplo dos relatos dos entrevistados em Charagua Iyambae. Para lidar com os deslocamentos que esse trânsito entre mundos nos apresenta, no último capítulo da pesquisa recorreremos à noção de ch’ixi, proposta pela socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui para buscar possíveis diálogos com as propostas comuns trazidas pelos povos indígenas da América Latina.

Algo que é e não é, “lo ch’ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 70). Um “encontro sem sínteses”, tal co-

---

<sup>2</sup> Entrevista concedida em 02/08/2016, no município de Camiri, Departamento de Santa Cruz, Bolívia.

mo expressada pelo antropólogo argentino Salvador Schalvezon, a noção de ch'ixi nos sugere aproximações entre as propostas indígenas pautadas pelo princípio de continuidade da vida e a realidade de povos não indígenas que lutam por melhores condições de vida. Povos que “luchan por validar sus tradiciones ancestrales como rutas viables hacia un futuro libre de opresión” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 79), apresentam uma perspectiva de mundo e uma dinâmica de interação complexa que pode interessar a todas as pessoas que, para além das divisões étnicas ou territoriais, visam à libertação das grillas da terra, dos corpos, das mentes e, da natureza.

O reconhecimento da contemporaneidade das propostas indígenas são contribuições que trazemos para o campo teórico, buscando exercitar uma necessária revisão da estrutura de pensamento ocidental que reproduz a lógica colonial e acessar possíveis caminhos rumo à transformação da realidade, para, como sugere Zibech, “re-equilibrar lo que el desarrollo, y el capitalismo, han trastocado, alterado, descompuesto” (ZIBECH, 2010, p. 8).

Essas análises se darão considerando a pesquisa de campo realizada no território de Charagua Iyambae, no Departamento de Santa Cruz, Bolívia em dois momentos. O primeiro foi uma pesquisa exploratória realizada entre julho e agosto de 2016, quando foi possível conhecer o contexto geral e o histórico de construção da Autonomia de Charagua, estabelecer contatos e realizar as primeiras entrevistas, além de participar da Assembleia Interzonal de aprovação da Convocatória das Eleições, experiência que possibilitou um primeiro contato com a forma de organização política Guarani.

Entre março e abril de 2017 foi dada continuidade ao trabalho de campo exclusivamente em Charagua Iyambae, sendo possível conhecer parte dos desafios e empecilhos que marcaram os três primeiros meses de implantação da Autonomia Guarani Charagua Iyambae; acompanhar de perto reuniões de trabalho do *Ñemboati Guasu*; participar de duas assembleias zonais da capitania de Charagua Norte, em que foram realizadas consultas prévias relativas à pavimentação da estrada e à implantação de plantas de exploração de petróleo e, principalmente, quando foram discutidos com as bases os problemas enfrentados pelas autoridades eleitas neste processo de transição do Governo Municipal ao Governo Autônomo.

Além disso, foram realizadas entrevistas com autoridades eleitas, pessoas envolvidas no processo de construção do estatuto, representantes das instituições (ONGs) que prestam apoio técnico à autonomia, moradores das comunidades indígenas, não indígenas moradores dos centros urbanos, capitães comunais, havendo sempre a preocupação em conhecer a perspectiva das mulheres sobre essa mudança protagonizada em grande

parte, mas não apenas, por homens. Nas entrevistas, procurou-se conhecer a trajetória do entrevistado no contexto da Autonomia; explorar as diferenças entre formas de organização Guaraní e *karai* e as relações e conflitos existentes; os desafios de construção e implantação da Autonomia, entre outras questões. Esse contato que se deu com as entrevistas, a participação nas assembleias, bem como a vivência nas comunidades e nos centros urbanos onde estão as sedes administrativas possibilitou um conhecimento direto e indireto do contexto da Autonomia em suas contradições e potencialidades. Nessas ocasiões, também foram reunidos documentos e materiais de referência, com especial enfoque em publicações produzidas pela *Asamblea del Pueblo Guaraní*.





Figura 1 – Muro na cidade de Samaipata – Bolívia

Fonte: Acervo pessoal.

Entendemos a la Pachamama, a la Mapu, como un todo que va mas allá de la naturaleza visible, que va mas allá de los planetas, que contiene a la vida, las relaciones establecidas entre los seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. Denunciamos que la comprensión de Pachamama, como sinónimo de Madre Tierra, es reduccionista y machista, que hace referencia solamente a la fertilidad para tener a las mujeres y a la Pachamama a su arbitrio patriarcal.

“Madre Tierra” es un concepto utilizado hace varios años y que se intenta consolidar en esta Conferencia de los pueblos sobre Cambio Climático con la intención de reducir a la Pachamama –así como nos reducen a las mujeres– a su función de útero productor y reproductor al servicio del patriarcado. Entienden a la Pachamama como algo que puede ser dominada y manipulada al servicio del “desarrollo” y del consumo, y no la conciben como el cosmos del cual la humanidad solo es una pequeña parte.

El cosmos, No Es, el “Padre Cosmos”. El cosmos es parte de la Pachamama. No aceptamos que “casen”, que obliguen al matrimonio a la Pachamama. En esta Conferencia hemos escuchado cosas insólitas como que el “Padre Cosmos” que existe independiente de la Pachamama y hemos entendido que no toleran el protagonismo de las mujeres y de la Pachamama, y que tampoco aceptan que ella y nosotras nos autodeterminemos. Cuando hablan del “Padre Cosmos” intentan minimizar y subordinar a la Pachamama a un Jefe de Familia masculino y heterosexual. Pero, ella, la Pachamama, es un todo y no nos pertenece. Nosotras y nosotros somos de ella (STIFTUNG, 2011, p. 78).



## Capítulo 1

### Desvendando algumas estratégias de dominação: críticas ao capitalismo

Contra quinientos años de olvido, los indígenas desafían ahora al mundo y a las ciencias sociales con "un mundo en que quepan todos los mundos."  
¡Vaya tarea!

Stavenhagen, 2009.

Pensar sobre a conquista da Autonomia Guaraní Charagua Iyambae passa por re-tomar processos que apontem para os riscos às autonomias desde sempre existentes e resistentes. A invasão colonial nas Américas, a consolidação do capitalismo e a permanência das estruturas do novo padrão de poder que se estabelece a partir de então, se relacionam diretamente às ameaças a essas autonomias que atualmente tem sido estratégia de luta de diferentes movimentos indígenas na América Latina. Compactuando com Porto-Gonçalves que “a melhor dominação, sabemos, é aquela que, naturalizada não aparece como tal” (PORTO-GONÇALVES *apud* LANDER, 2000, p. 3), entendemos como necessário um caminho teórico-metodológico que busque abordar aspectos dessa estrutura de dominação para, a partir desse entendimento, tentar empreender um “giro epistêmico decolonial”, sendo ele um dos desafios impostos às ciências sociais.

Os pontos centrais da pesquisa são, neste sentido, a crítica à razão imperial/colonial e as práticas que derivam dessa lógica; e o reconhecimento da episteme índia como campo a ser aprofundado, considerando como aponta Rivera Cusicanqui, que “a la otra [episteme] ya la tenemos incorporada” (RIVERA CUSICANQUI, 2016, p. 12). Focaremos inicialmente em perspectivas teóricas da América Latina, tendo como opção trabalhar com as seguintes categorias: o colonialismo interno como base para refletir sobre aspectos da realidade da América Latina; a colonialidade do poder como recurso para análise do contexto global; e a crítica ao desenvolvimento, enquanto “retórica da modernidade para esconder a reorganização da lógica da colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 293).

Sem buscar anular as divergências e debates existentes entre autores que se fundamentam no colonialismo interno e na colonialidade do poder, consideraremos algumas interseções entre essas linhas de pensamento para posteriormente centrar a discussão no desenvolvimento enquanto ideia-força gerada a partir dessa estrutura de poder e na disputa por territórios como consequência do conflito ontológico que se estabelece entre as sociedades indígenas e não indígenas, sendo esse o contexto em que se insere a Autonomia Guarani. Reconhecendo as limitações da presente pesquisa, que não alcança contextualizar com a devida profundidade o debate existente sobre colonialismo e colonialidade<sup>3</sup>, nem mesmo o histórico de construção de ambas as linhas de pensamento, as reflexões aqui propostas buscam extrair as contribuições comuns, ressaltando a reflexão crítica iniciada com Pablo González Casanova e Rodolfo Stavenhagen em 1969, com as discussões do colonialismo interno e as discussões que Aníbal Quijano posteriormente cunhou como colonialidade do poder, entendendo que há uma continuidade nessas linhas de pensamento, que em termos gerais se propõem a criticar a dinâmica dominante imposta desde a colonização.

Os reflexos dessa estrutura de poder na constituição do pensamento ocidental, imposto como razão universal, também são considerados nesta pesquisa, tendo como referência as produções intelectuais em torno da colonialidade do saber e do epistemicídio, tal como proposto por Boaventura de Souza Santos e por Sueli Carneiro e outras intelectuais feministas e indígenas. Nesse sentido, este capítulo reflete também os impactos que tais reflexões trouxeram para minha formação enquanto pesquisadora, expressados no percurso teórico proposto, que é também um exercício de autocrítica e de busca por deslocamentos na prática intelectual. A influência do meu lugar de fala, enquanto mulher branca, classe média, oriunda da região sudeste do Brasil, o que representa uma série de privilégios, é refletida na escolha inicial pelas discussões do colonialismo e colonialidade enquanto referencial teórico-metodológico. Sem desconsiderar as críticas a essa linha de pensamento, especialmente de intelectuais historicamente considerados subalternizados, sustentamos essa opção teórica uma vez que, dentro do universo de privilégios burguês, os apontamentos críticos à estrutura de poder e de saber apontados nas discussões do colonialismo e da colonialidade me possibilitaram a princípio romper com algumas referências, e, principalmente, no percurso da pesquisa, reconhecer, valorizar e buscar incorporar outras epistemologias historicamente subjulgadas e considerar a contemporaneidade das propostas indígenas. Nesse sentido, o questionamento inicial a lógica predominante considera também, em diálogo com Nahuelpán, a necessidade de problematizar as

---

<sup>3</sup> Ver Casanova (2006), Stavehagen (2010), Rivera (2010), Quijano (2014) e Quintero (2015).

estruturas que são base para formação de investigadores e no exercício de rever práticas e fundamentos, questionar também “de qué forma nuestras prácticas y discursos también se inscriben dentro de jerarquías y relaciones de poder” (NAHUEL PÁN, 2013, p. 83).

## 1.1 Horizonte colonial de longa duração

A categoria analítica de Colonialismo Interno foi desenvolvida por Pablo Gonzalez Casanova aprofundando a proposta secundária apresentada por Charles Wright Mills, em seminário apresentado no Brasil, em 1963 (QUINTERO, 2015). Buscando o entendimento do processo que resultou nas desigualdades entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, o colonialismo interno analisa a “estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006, p. 197). Em sua trajetória no México e na França, onde foi orientado por Fernand Braudel, González Casanova busca desenvolver perspectiva própria sobre a América Latina, a partir das lutas e resistências dos povos aos diversos colonialismos, contrapondo as ideologias europeias que por séculos definiram a história e as relações sociais no continente. Ligado aos movimentos populares e lutas antiimperialistas em toda a América Latina e Caribe, Casanova aliou os referenciais marxistas ao pensamento latinoamericano de Martí, Mariátegui e demais pensadores, tendo aplicado suas reflexões na Universidad Autónoma del México (UNAM), onde foi diretor do Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) e posteriormente Reitor (GUILLÉN, 2013). Em seus estudos sobre a democracia no México, relacionou a estrutura do poder político com a estrutura social, tendo concluído que a expansão econômica de determinada região do país se dava em detrimento da exploração da mão de obra em zonas economicamente atrasadas, chegando ao que denominou de colonialismo interno. Esse conceito foi aprofundado e registrado no livro “Sociología de la explotación”, de 1969, em que ressalta o potencial desse conceito para explicação sociológica do subdesenvolvimento e de explicação prática dos problemas enfrentados por estas sociedades (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006).

Para além da dominação de um povo sobre outro, Casanova propõe uma análise ampliada do que é uma colônia, considerando a necessidade de uma análise dinâmica que vá da estrutura colonial à estrutura independente. O autor ressalta que em uma colônia existe “una condición de monopolio en la explotación de los recursos naturales, del trabajo, del mercado de importación y exportación, de las inversiones, de los ingresos fiscales” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006, p. 191), sendo que esse monopólio se estende ao terreno da cultura e da informação, fundando relações baseadas no racismo e na segregação racial.

el racismo y la segregación racial son esenciales a la explotación colonial, de unos pueblos por otros, e influyen en toda la configuración del desarrollo y la cultura colonial: (...) El racismo y la discriminación corresponden a la psicología y la política típicamente coloniales (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006, p. 195).

Contemporâneo de Casanova, Rodolfo Stavenhagen, no livro *Las clases sociales en las sociedades agrarias* (1969) se dedica às causas do subdesenvolvimento na América Latina, condição histórica relacionada à implantação do capitalismo em sociedades não industrializadas. Segundo Stavenhagen, o subdesenvolvimento é resultado de relações específicas mantidas entre países ditos subdesenvolvidos com os países desenvolvidos, a exemplo das relações coloniais, marcadas por desigualdade crescente, dependência política e econômica e exploração econômica (STAVENHAGEN, 1969).

As relações de dependência e exploração permanecem desde o colonialismo, sendo que o empobrecimento de um povo ou nação, portanto, é proporcional à exploração e dominação de outro, que se impõe controlando as relações políticas e econômicas e, portanto, a soberania desse povo.

O autor contextualiza as características do subdesenvolvimento, que em síntese é o resultado da implantação do capitalismo em sociedades não industrializadas (STAVENHAGEN, 1969). Proposta que dialoga com a teoria da dependência, sendo introduzido por Stavenhagen ainda a análise das relações interétnicas desde o colonialismo interno (CHAZARRETA, 2010). Esse fenômeno internacional associado ao desenvolvimento, que se inicia na colônia e permanece após a independência política das nações, coloca em marcha intensos processos de mudança social nos países que tinham estruturas tradicionais próprias, vinculadas a terra, com forte predomínio de atividades agrícolas, sendo que a terra não era propriedade privada e era priorizada a circulação da riqueza em detrimento à acumulação. Os seis processos de mudanças analisados por Stavenhagen, e que se relacionam à análise de Karl Polanyi com relação à consolidação do capitalismo, conforme apresentado mais adiante, constituem as condições a partir das quais foram transformadas as estruturas sociais dos povos com a colonização. Segundo Stavenhagen:

En beneficio del colonizador fue determinado el régimen de tierras de la comunidad indígena, su gobierno local, su tecnología, su producción económica, su comercio, su patrón residencial, sus normas matrimoniales, su educación, su industria, incluso su idioma y el uso del lenguaje (STAVENHAGEN, 1969, p. 244).

O estabelecimento do sistema colonial impôs aos povos indígenas uma condição de inferioridade e subordinação determinada pela colônia, sendo ela a reprodução local do controle político que as metrópoles impunham às colônias. “Lo que España representaba para la colonia, ésta lo representaba para las comunidades indígenas: una metrópoli colonial” (STAVENHAGEN, 1969, p. 245). Ao analisar as categorias sociais das colônias,

no caso a Nova Espanha, Stavenhagen localiza os povos indígenas dentro da estrutura de classes do sistema colonial, ressaltando que “las relaciones coloniales y las relaciones de clases constituían la base de las relaciones étnicas” (STAVENHAGEN, 1969, p. 245), sendo que ambas se complementavam, cada uma à sua maneira, na opressão dos indígenas.

As relações coloniais, que respondiam aos interesses mercantilistas, eram caracterizadas pela discriminação étnica, dependência política, inferioridade social, segregação residencial, submissão econômica e incapacidade jurídica, enquanto que as relações de classes, respondendo aos interesses capitalistas, referiam-se especificamente em termos de relações de trabalho e de propriedade entre colonializadores, mestiços e indígenas (STAVENHAGEN, 1969). No período colonial, ambas as relações se entrelaçavam e se opunham entre si. Em reação à relação de dominação-subordinação de tipo colonial, surgiram rebeliões indígenas pautadas pelo fortalecimento da identidade étnica dentro das comunidades indígenas em oposição à sociedade global. Se, nesse caso, algumas comunidades indígenas conseguiam se manter nas relações de classes estabelecidas a partir das independências, as comunidades indígenas tendiam a se desintegrar e serem incorporadas à sociedade global como mão-de-obra, mas ainda em situação inferior, consequência da natureza da economia colonial e das leis tutelares que ao longo de três séculos determinaram aos índios essa posição desigual.

As mudanças ocorridas na segunda metade do século XIX, com a expansão da economia capitalista e com a ideologia do liberalismo econômico, provocaram novas mudanças nas relações interétnicas, configurando o que Stavenhagen denomina colonialismo interno. Nesse período, a igualdade jurídica e a apropriação dos bens comunais intensificaram a incorporação dos indígenas à sociedade global em uma condição subordinada, uma vez que as terras comunais passaram a ser propriedade privada e eles passaram a trabalhar nesse território transformado em grandes latifúndios pelos não indígenas que se encontravam em posição de superioridade e comando. Novas relações passaram a ser estabelecidas entre os indígenas e o restante da população. A relação de classes predomina, o índio/indivíduo se separa de sua comunidade, rompendo essa estrutura corporativa e passando a integrar a classe proletária surgida com o desenvolvimento e consolidação do capitalismo.

Stavenhagen reitera como nas relações coloniais essa tendência é reduzida, sendo que se pode considerar, segundo o autor “que la ladinización puede no ocurrir con el desarrollo de las relaciones de clases y con la movilidad ascendente de los individuos si en el procesos de transformación social la cultura indígena es salvaguardada” (STAVENHA-

GEN, 1969, p. 264). Essa análise pode ser aplicada à situação de Charagua Iyambae que vem conseguindo, à custa de séculos de resistência, preservar minimamente esse núcleo comunitário e lutar por autonomia na gestão do território. Ao mesmo tempo, essas comunidades que compõem a Autonomia Guarani Charagua Iyambae seguem inseridas e desafiadas pelas dinâmicas de subdesenvolvimento presentes na Bolívia e nos demais países da América Latina, em que predominam uma desproporcional transferência de riquezas naturais para os países desenvolvidos, em relação aos investimentos realizados em nome de um desenvolvimento econômico.

Apesar da categoria do colonialismo interno abordar mais características relativas ao monopólio e dependência, relações de produção e discriminação e cultura e níveis de vida, conforme proposto por González Casanova, por ora, e relacionando às reflexões de Stavenhagen, ressaltamos como os povos indígenas, de maneira geral, são objetos de dominação e exploração e também importantes sujeitos de resistência e liberação, sendo esta a perspectiva escolhida para analisar como a Autonomia Guarani apresenta algumas possíveis superações de características próprias do colonialismo interno.

Esses breves aspectos destacados do colonialismo interno são indicativos da influência dessa categoria na noção de colonialidade do poder, desenvolvida alguns anos depois, expandindo essas relações coloniais para além do âmbito dos Estados Nacionais e do binômio desenvolvimento/subdesenvolvimento. Silvia Rivera Cusicanqui, no ensaio “Ch'ixinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” (2010), questiona a ausência de referências sobre essa influência que o colonialismo interno, e, principalmente, que a práxis e pensamento dos povos e intelectuais indígenas dos Andes, produzidos de forma independente, tem na colonialidade do poder, refletindo sobre a reprodução desse colonialismo também nos âmbitos das universidades. Em seu artigo “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, Aníbal Quijano argumenta, ao diferenciar os conceitos de colonialismo e colonialidade, que o colonialismo nem sempre implica relações racistas de poder, o que o localiza, portanto, como relativo à esfera do Estado Nação. Segundo Quijano, em nota de rodapé no referido artigo, a colonialidade é mais duradora, porém “sin duda fue engedrada dentro de éste [colonialismo] y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetiva del mundo, de modo tan enraizado y prolongado” (QUIJANO, 2014, p. 285).

A colonialidade do poder como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista” (QUIJANO, 2014, p. 283) ressalta a hierarquização racial que se deu no período da invasão da América, em que o contato com a diferença gerou uma estrutura de classificação que, para fins de dominação, definiu escalas de



superioridade para as categorias étnicas de negro, índio e branco. O segundo aspecto destacado por Aníbal Quijano, é um novo sistema de controle do trabalho que se organiza a partir dessa hierarquia racial e que “consiste en la articulación de todas las formas conocidas de explotación en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial” (QUINTERO, 2015, p. 89). Esse controle do trabalho desmantela relações econômicas existentes no período anterior à invasão. A transformação da terra, do trabalho e do dinheiro em mercadoria trouxe como consequência a quebra de vínculos ancestrais e de relações fundamentadas em princípios de reciprocidade, redistribuição e domesticidade. Sistemas econômicos existentes na Europa até o fim do feudalismo, que são retomados por Karl Polanyi, no livro *A Grande Transformação. As origens da nossa época*. O autor se refere a sistemas econômicos para ressaltar as implicações sociais do capitalismo, o único sistema que opta por se fundamentar no lucro como justificativa de ação e comportamento na vida cotidiana (POLANYI, 2000).

A consolidação desse projeto de dominação se deu, portanto, a partir da negação do outro, da supressão de uma diversidade de existências, da apropriação de saberes e da imposição da modernidade, um sistema cultural que transforma intersubjetivamente as sociedades, submetendo-as a uma dinâmica de mercado que visa essencialmente a acumulação de capital e o lucro. A essa perspectiva, cabe acrescentar o princípio de deslocamento temporal proposto por Fernand Braudel a partir do conceito de longa duração, em que o marco inicial do capitalismo passa a ser as expansões marítimas e a invasão das Américas, no século XIV, tendo seu auge de consolidação no século XVIII com a Revolução Industrial. “Estes quatro ou cinco séculos de vida econômica, apesar de todas as evidentes transformações, possuíram uma certa coerência até ao abalo do século XVIII e à revolução industrial, da qual ainda não saímos” (BRAUDEL, 1990, p. 16).

Da mesma forma, Enrique Dussel considera que “a modernidade, como novo ‘paradigma’ de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico” (DUSSEL, 2005, p. 34). Essa perspectiva é fundamental para se entender a importância da América (seja como a face explorada e dominada) na constituição da Europa como centro de poder, sendo um contraponto à interpretação eurocêntrica da modernidade considerada como “uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano” (DUSSEL, 2005, p. 32). Desmistificar esse processo como sendo “intra-europeu”, explicado unicamente pela perspectiva européia, é uma forma de compreender a modernidade como uma narrativa que constrói

referenciais mundiais, universais e impõe hierarquias raciais e de poder e tenta suprimir a coexistência de sistemas culturais existentes até então.

Antes de 1492, esse território de Abya Yala – termo com o qual nos referiremos à América Latina para fazer referência a esse período anterior à invasão e à perspectiva de mundo dos povos ancestrais – tinha uma dinâmica própria que se dava entre muitos grupos étnicos, em que havia tecnologias próprias e estruturas sociais complexas, sendo “autênticas potências agrícolas” (AMAYO ZEVALLOS, 1999, p. 9). Nesse largo período, foram se alterando dinâmicas sociais milenares, com intensas ameaças ao tecido social e de transformação da sociedade em um acessório do mercado. O “mundo” passa a se organizar na totalidade do espaço e do tempo em uma grande narrativa moderna e universal, tendo a Europa como o centro geográfico que determina, a partir do lugar de enunciação associada ao poder imperial, o lugar do outro como inferior. A Europa, nesse contexto, era a periferia do mundo que até então estava centrado nos impérios do oriente. A invasão da América foi a possibilidade de conquistar um enorme território, apropriar-se dos recursos naturais, especialmente metais preciosos e de conhecimentos e tecnologias e impor sua dinâmica ao mundo, a este planeta Terra de recursos naturais abundantes, porém esgotáveis. O novo mundo é a fundação do pensamento moderno europeu, mais uma vez se impondo como superior por oposição em relação ao outro, nesse caso, em relação ao “velho mundo”.

En Oriente se encontraban las grandes civilizaciones, inclusive, con sus religiones tradicionales y el peso de la tradición era allí tan fuerte que, tal vez, nos ayude a comprender el por qué de la verdadera obsesión por lo nuevo que caracterizará al eurocentrismo y sus sucesivas huidas hacia adelante. ¡Al fundamentalismo tradicionalista, el fundamentalismo de lo nuevo! (PORTO-GONÇALVES, 2000, p. 323)

A esse deslocamento espaço-temporal do surgimento da modernidade, cabe acrescentar ainda o fato destacado por Porto-Gonçalves de que nesse continente a exportação não era de simples matérias primas. Tanto o ouro quanto a prata e o açúcar passavam por um sofisticado processo de manufatura, conhecimentos de metalurgia previamente existentes, e praticados nos engenhos aqui construídos séculos antes da revolução industrial (PORTO-GONÇALVES, 2008). A invisibilidade da importância de Abya Yala/América na constituição da modernidade e posteriormente na consolidação do capitalismo é algo que precisa ser rediscutido. Há que se ressaltar que “la conquista de Abya Yala/América proporcionó a Europa las condiciones de posibilidad para que se convierta en el centro geopolítico, geocultural y geoeconómico del mundo” (PORTO-GONÇALVES, 2008).



Como reflexo do racismo orientando as relações de poder, a constituição da Europa como centro de poder global, como referência a ser seguida, se dá a partir da negação do papel da América nesse processo e da desvalorização dos saberes e perspectivas de mundo existentes. Ao propor interseções entre colonialismo e colonialidade, pretendemos algumas revisões críticas do processo de conformação da estrutura de poder dominante, dialogando também com autores que partem de outros referenciais.

A perspectiva do horizonte colonial de longa duração em diferentes esferas e temporalidades (RIVERA, 2010), nos permite perceber como esse padrão de dominação global vem sendo renomeado, atualizado e aprimorado, mas se sustenta sobre as mesmas bases eurocêntricas de dominação e acumulação.

A submissão a esta lógica de mundo “superior” vai se repetindo ao longo dos séculos, configurando os ciclos de reformas culturais e políticas, como proposto por Silvia Rivera Cusicanqui e que dialogam com o que Carlos Walter Porto-Gonçalves classifica como as três colonialidades. Esta perspectiva temporal não se refere a um progresso linear e evolucionista, mas bem ressalta aspectos que foram predominando em cada momento e que na repetição do fato colonial permanecem, compondo até os dias atuais a teia de relações intersubjetivas e mecanismos de exclusão e segregação nos quais se sustentam as relações de poder e em relação aos quais os povos indígenas continuam reagindo e resistindo.

## **1.2 Racismo estruturante**

O período da invasão europeia corresponde ao ciclo colonial, quando se “constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 39) relacionados à etnicidade. Nesse contexto, as categorias étnicas de negro, índio e branco foram criadas a partir do contato com o “outro”, com as outras civilizações aqui encontradas. A categoria de “europeu” é inventada a partir do contato com essa diferença (PORTO-GONÇALVES, 2002) e definida como superior às demais.

A América representa uma novidade, uma diferença que gera como reação uma reafirmação da tradição europeia e a fundação do conceito de modernidade como orientação para o futuro. “América y su historia no son, como en los analisis postcoloniales, el punto de apoyo excentrico para la construccion de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorias que permiten pensarlo modernamente” (SEGATO, 2015, p. 45). A influência do mundo americano na concepção de ideais políticos, filosófi-

cos e científicos sustentadores da modernidade e do capitalismo, explica o deslocamento sintetizado pela ideia de que “a América inventa a Europa” (SEGATO, 2015, p. 44).

Primeiramente, questionados quanto à sua humanidade, depois considerados selvagens, primitivos e atrasados, os povos nativos da América Latina foram classificados a partir de uma hierarquia racial que situa os brancos/europeus como superiores, sendo as demais etnias imediatamente classificadas como inferiores. As relações na sociedade colonial eram pautadas na manipulação e discriminação em todos os âmbitos, sendo que a essa hierarquização entre culturas nativas e cultura ocidental se acrescentou “la oposición entre cristianismo y paganismo como mecanismo de disciplinamiento cultural” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 39). Estabelece-se, assim, o que Porto-Gonçalves denomina de “primeira colonialidade” que “bajo hegemonía ibérica, se afirmó en nombre de la fe cristiana” (PORTO-GONÇALVES, 2008). É significativo, nesse sentido, o debate entre o frei dominicano Bartolomé de Las Casas, que defendia direitos aos índios que estavam sendo massacrados pelos espanhóis, e o jurista Juan Ginés de Sepúlveda, que defendia a conquista desse território e o uso da força contra esses povos. Apesar de adotarem posturas opostas em relação ao tratamento que deveria ser dado aos índios nas Américas, ambos partiam do pressuposto de inferioridade desses povos que deveriam ser convertidos em cristãos e civilizados.

Os “outros”, os índios e os negros, são, então, classificados como inferiores e não sendo dotados de cultura (sem lei, sem rei e sem fé) devem ser conduzidos para saírem da condição de primitivos e bárbaros para, na lógica evolucionista, alcançarem a civilização, expressada pelo mundo dos brancos. Segundo Enrique Amayo Zevallos, no texto *América Indígena*, “a exploração e destruição da América Indígena precisavam ser justificadas e para isto o conquistador ibérico (ou europeu) desenvolvia sua ideia de superioridade” (AMAYO ZEVALLOS, 1999, p. 7). Nessa construção das representações do “índio” e do “negro” como inferiores, surge o eurocentrismo que representa um modo distorcido de produzir sentido, explicações e conhecimento (QUIJANO, 2014).

A religião católica que a princípio justificou o racismo escravocrata, posteriormente condenou a escravidão e a discriminação, porém, para além do discurso, prevaleceu o preconceito racial, epistêmico e social. Na década de 1950, Frantz Fanon elaborava sua obra clássica, que, na perspectiva da diáspora africana, já abordava a necessidade de descolonização. Ele viveu na pele os efeitos do racismo que então escancarava. Sua tese de doutorado em psiquiatria não foi aceita sob a alegação de se exigir “mais bases físicas para os fenômenos psicológicos” (GORDON *apud* FANON, 2008, p. 13), e foi publicada posteriormente sobre o título de “Pele negra, máscaras brancas”, causando grande im-

pacto ao revelar “como a ideologia que ignorava a cor podia apoiar o racismo que negava” (GORDON *apud* FANON, 2008, p. 13).

Fanon ressalta a relação entre racismo e colonialismo como construções sociais que resultam em modos de ver e viver o mundo. A criação de categorias como “negro” ou “índio” surgem para legitimar a concepção de superioridade européia, não havendo outra razão para essa diferenciação em termos raciais, a não ser naturalizar nas práticas e nos conceitos essa concepção do “outro” como dominado e vencido. Os impactos dessa narrativa na subjetividade dos povos considerados inferiores determina sua perspectiva de vida, em que “para o negro, há apenas um destino. E ele é branco” (FANON, 2008, p. 28), reproduzindo-se, assim, padrões de dependência e subalternidade. Nessa narrativa, sendo a razão exclusividade dos brancos, resta aos demais apenas a capacidade de se expressar com emoção. “O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação” (FANON, 2008, p. 107).

Mais do que sentimento de inferioridade, Fanon argumenta existir um sentimento de inexistência, resultante desta construção social em que o passado é negado, assim como o futuro é condenado pelo referencial evolucionista que aponta o lugar do branco como o evoluído. “O racismo reduz o ser a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica, o que lhe atribui incompletude humana” (CARNEIRO, 2005, p. 27). Negados ontológica, epistemológica e socialmente, negros e índios há séculos vem resistindo às permanentes estratégias de apagamento.

Na tese “A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser”, Aparecida Sueli Carneiro investiga a dinâmica das relações raciais no Brasil, partindo dos conceitos de dispositivo e biopoder formulados por Foucault, privilegiando discursos, práticas e resistências que o dispositivo de racialidade/biopoder produz e reproduz com foco na dimensão epistemicida que ele contém. Ao abordar a perspectiva conceitual e metodológica do “paradigma do Outro”, a pesquisadora nos traz referências que dialogam com essa análise do ciclo colonial, ao apontar, juntamente com autores, como Thomas Kuhn e Roseli Fischmann, que “as manifestações de preconceito, discriminação e estigmas têm uma ‘unidade histórica e pedagogicamente anterior’, da qual seriam uma aplicação” (FISCHMANN *apud* CARNEIRO, 2005, p. 25).

Essa “unidade histórica e pedagogicamente anterior” se relaciona à escravidão africana, em fins do século XV, e à modernidade ocidental que, em sua contradição, articulou “ideais de autonomia, de secularização da vida e de afirmação do indivíduo, com a escravização de africanos e indígenas” (CARNEIRO, 2005, p. 26), sendo que, posterior-

mente, os movimentos abolicionistas foram seguidos pela emergência do racismo científico. Ainda segundo a autora:

a essência do racismo, enquanto pseudo-ciência, foi buscar legitimar, no plano das idéias, uma prática, e uma política, sobre os povos não-brancos e de produção de privilégios simbólicos e/ou materiais para a supremacia branca que o engendrou. São esses privilégios que determinam a permanência e reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e mais contemporaneamente, de exclusão social em detrimento de toda evidência científica que invalida qualquer sustentabilidade para o conceito de raça (CARNEIRO, 2005, p. 29).

No ponto de vista indígena, Gersem Baniwa (2006) apresenta três perspectivas sociais sobre esses povos, que se alternam, mas seguem presentes no imaginário colonial. A primeira perspectiva, segundo o filósofo, é a visão romântica que liga o índio à natureza, como protetor das florestas, o estereótipo do bom selvagem, “pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores” (BANIWA, 2006, p. 35). Essa visão justifica toda uma relação de tutela e paternalismo que sustenta a posição dos indígenas como vítimas indefesas e não reconhece sua contemporaneidade e agência.

A segunda perspectiva é a do índio taxado como bárbaro, cruel e canibal. Desde a colonização, essa visão depreciativa é sustentada para justificar massacres e expropriação de terras e prevalece até os dias de hoje, sendo argumento de grupos econômicos que alegam que os povos indígenas são empecilhos ao desenvolvimento econômico do país, segundo Baniwa “pelo simples fato de não aceitarem se submeter à exploração injusta do mercado capitalista, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas” (BANIWA, 2006, p. 36).

O terceiro ponto de vista, que passou a prevalecer após a inclusão de direitos indígenas na Constituição de 1988, considera a dimensão da cidadania, ou seja, os índios reconhecidos como sujeitos de direitos específicos. Uma cidadania plural, que possibilita “o direito de continuar perpetuando seus modos próprios de vida, suas culturas, suas civilizações, seus valores, garantindo igualmente o direito de acesso a outras culturas, às tecnologias e aos valores do mundo como um todo” (BANIWA, 2006, p. 37).

Esse percurso que aponta pequenas conquistas para as condições de vida dos índios no Brasil não representa, no entanto, a superação do imaginário comum que taxa esses povos como inferiores. Baniwa considera, ao abordar a questão da interculturalidade, que o Brasil saiu da fase da intolerância, mas esse passo dado já requer pensar no passo seguinte: “a sociedade não indígena admite agora que os índios continuam existindo (...) Mas ainda não aceita conviver, que é outra coisa. A coexistência ainda é um exercício que precisa ser travado” (BANIWA, 2012, p. 15).

Na reinvenção das resistências que acompanham esses séculos de opressão, a autodeterminação de negros e índios e a retomada da valorização étnica e identitária são estratégias que têm resultado na elaboração de novas formas de pensar e agir, a exemplo das lutas protagonizadas pelos movimentos indígenas e afrodescendentes, além da crescente produção intelectual de feministas, indígenas e pessoas negras.

### 1.3 Razão Dual – As Ciências Sociais legitimando a estrutura de poder

A relação de dominação étnica que se deu entre colonizadores e colonizados permaneceu nos horizontes históricos posteriores, sendo incorporada nas relações internas. Com a independência das colônias, a figura do dominador estrangeiro foi substituída no ciclo seguinte pelo proprietário dos bens de produção, um nativo, porém, mestiço. A mestiçagem se converteu no padrão de superioridade em relação aos povos indígenas, o que “justificou” internamente a reprodução das “dinámicas coloniales globales asociadas a modalidades específicas de acumulación de capital” (QUINTERO, [s.d.]). As noções de cidadania, unidade nacional e identidade marcam o ciclo liberal, em que há uma ruptura das relações comunitárias, prevalecendo o individualismo e os valores ocidentais.

En esta fase, un nuevo complejo de ideas-fuerza empieza a jugar un papel hegemónico como sustento de las reformas estatales y culturales emprendidas hacia fines del siglo XIX, donde el darwinismo social y la oposición civilizado-salvaje sirven —al igual que antaño la oposición cristiano-herexe— para renovar la polaridad y jerarquía entre la cultura occidental y las culturas nativas, y para emprender una nueva y violenta agresión contra la territorialidad indígena, comparable tan sólo a la fase del saqueo colonial temprano (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 40).

As relações étnicas entre mestiços e indígenas reproduziam, no contexto da expansão da economia capitalista, as relações coloniais que se davam entre europeus e indígenas, configurando-se o colonialismo interno. O controle do território e a desarticulação de modos próprios de organização social e econômica submeteram os indígenas à lógica do liberalismo econômico, reservando a eles o lugar de maior submissão, como o trabalho escravo ou servil. “Los despojos de tierras de las comunidades indígenas tienen las dos funciones que han cumplido en las colonias; privar a los indígenas de sus tierras y convertirlos en peones o asalariados” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006, p. 202). A forma de exploração do trabalho estruturada a partir da escravidão e da servidão, associadas às raças dominadas (índios, negros e não brancos), reproduz uma dinâmica de exploração e passa a ser critério de distribuição de valor a sujeitos e produtos (SEGATO, 2015).

O padrão colonial, portanto, funda e organiza o caminho do capital, sendo seu ambiente de origem e permanência. A exitosa experiência imposta à América inaugura uma

dinâmica de monopólio e dominação que se repetiu posteriormente na colonização da África e da Índia. Segundo Quijano:

América se constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio / tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, em torno del capital y del mercado mundial (QUIJANO, 2014, p. 778).

No horizonte liberal, que também pode ser referido como a segunda colonialidade, conforme proposto por Porto-Gonçalves, prevalece o saber científico. Nesse contexto, o predomínio da razão e a ruptura com a natureza marca a imposição de uma dualidade radical própria do pensamento moderno europeu: natureza x cultura; sujeito x objeto; matéria x espírito; corpo x mente; razão x emoção; indivíduo x sociedade; ser x pensamento, entre outras.

Um novo universo intersubjetivo vai se impondo, pautado pelos princípios da modernidade que, segundo Edgardo Lander, atuam como eixo articulador central dos conhecimentos sociais, posteriormente desenvolvidos e definidos por quatro pressupostos básicos: a ideia de progresso, a naturalização das relações sociais e da natureza humana da sociedade liberal-capitalista, a ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade e a superioridade dos conhecimentos científicos dessa sociedade em relação aos outros saberes (LANDER, 2000).

As ciências sociais na América Latina, ao adotarem essa referência universal da modernidade, deixando de fora a natureza, impõem essa cosmovisão liberal, não permitindo a existência de outras lógicas e visões de mundo próprias e nem reconhecendo a sua contemporaneidade (LANDER, 2000; PORTO-GONÇALVES, 2002). Pelo contrário, tendem a extinguir essas outras existências, como tem acontecido com os povos indígenas na América Latina, configurando-se o que Boaventura de Souza Santos define como “epistemicídio”.

El privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un epistemicidio. La destrucción del conocimiento no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la



destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado (SOUZA SANTOS, 2000, p. 276).

Instrumento de dominação étnica/racial, o epistemicídio é conceito retomado por Sueli Carneiro que ressalta como esse processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilização do “Outro” se inicia no período colonial e se consolida no século XIX, controlando mentes e corações, sendo uma “forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O conhecimento imposto e considerado como válido e verdadeiro legitima modos de vida pautados pela exploração e dominação que são aceitos pela grande maioria como única opção possível. Historicamente e culturalmente, ensina-se a desconsiderar outros saberes, desqualificar seus detentores e reproduzir as opressoras dinâmicas sociais sem críticas e sem referências para se buscar agir de outros modos. No entanto, movimentos de insurgência são constantes entre os povos subjugados, e, ao acessar as outras narrativas, podemos nos conectar com todo um pluriverso de perspectivas restringidas pela lógica do pensamento único. Lélia Gonzáles, no artigo “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”, deixa uma provocação muito pertinente neste sentido:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença de r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem é o ignorante? (GONZÁLES, 1984, p. 238).

Quem determina qual é o verdadeiro conhecimento? A quem ele serve? Até quando seguiremos seus fundamentos? O modelo civilizatório da modernidade que se apresenta como a única lógica possível vem sendo sustentado historicamente por todo o aparato do Estado e suas instituições, incluindo a universidade. No âmbito acadêmico, e considerando o desafio imposto a esta pesquisa, buscamos, a partir desta revisão crítica, evitar a reprodução dessa dinâmica e superar a “sistemática desautorização da perspectiva interpretativa dos oprimidos do Sul global” (ALCOFF, 2016, p. 131). Linda Martín Alcoff ressalta os obstáculos epistemológicos que inibem “os encontros dialógicos e as coalizões epistêmicas críticas mediante as quais novas soluções podem ser desenvolvidas” (ALCOFF, 2016, p. 131) e destaca a importância de ir além das críticas, sendo nosso desafio enquanto pesquisadores investir em “epistemologias reconstrutivas” (ALCOFF, 2016, p. 132). O antropólogo Gersem Baniwa, ao apontar os desafios da interculturalidade, deixa alguns apontamentos críticos neste sentido:

Eu acho que enquanto a ciência não for repensada, dificilmente se estabelecerá o que queremos entender como educação intercultural, como interculturalidade, como diálogos entre culturas. Porque enquanto a ciência ocidental achar que só ela tem a verdade, que todas as outras não são científicas porque não são verdadeiras, não são verídicas, não dá pra estabelecer um diálogo de fato. É preciso que a própria ciência ocidental se abra. Não é negar suas verdades, pode até manter suas verdades, mas é preciso no mínimo reconhecer que os outros conhecimentos são conhecimentos também. Não são conhecimentos alternativos, não são menos conhecimento, são conhecimentos (BANIWA, 2012, p. 21).

Da crítica à estrutura de poder dominante que tem a modernidade e o capitalismo como dinâmicas regentes, partimos para a busca de alternativas, considerando, no caso desta pesquisa, as propostas dos povos indígenas como um dos caminhos possíveis, sabendo serem múltiplas as resistências às diversas estratégias de dominação. Povos que apontam para a retomada do sujeito revolucionário da América Latina, que protagonizam, desde a América Latina, oposições constantes ao capitalismo neoliberal no planeta, e que, segundo Friggeri, partem da politização do étnico para questionar a objetividade fetichizada das relações capitalistas a partir de subjetividades fundamentadas em um componente ancestral que lhe conferem uma radicalidade única. Radicalidade que, segundo Friggeri, se dá em dois sentidos:

muestran la raíz más profunda de lo latinoamericano y desde allí piensan la política y – por eso mismo- son capaces de las críticas y las propuestas más profundas y más revolucionarias no solo para lo político, sino para el conjunto político-epistemológico-académico moderno que ha venido hegemonizando el protagonismo en estos ámbitos (FRIGGERI, 2012, p. 556).

Se, segundo Boaventura, a teoria crítica moderna “se desdobló em múltiples orientaciones teóricas, estructuralistas, existencialistas, psicoanalíticas, fenomenológicas” (SOUZA SANTOS, 2000, p. 25), vemos, no entanto, o difícil acesso a outras epistemologias, sendo mais comum, porém, ainda em pequena escala, as propostas oriundas de pessoas negras e feministas, e largamente desconsideradas, inclusive pelo próprio autor, as epistemologias indígenas.

Nessa fase de transição em que nos encontramos, seguimos a proposta de Boaventura de buscar as perguntas simples, como as colocadas por Rousseau no século XVIII, dentre elas o questionamento sobre a razão de se substituir o conhecimento da natureza e da vida – compartilhado entre todos – pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria. Diante do desafio de sobrevivência imposto a nós, dentre incertezas e especulações, correndo o risco de equívocos, repetições, mas, também, de encontrar possíveis brechas que apontem caminhos, propomos-nos a escutar os ensinamentos que vêm dos povos indígenas, dos que afirmam ser “capazes de dar resposta aos problemas muito sérios que essa civilização moderna não consegue responder” (KRE-



NAK, 2015, p. 61), dos que olham para trás para mirar o futuro e nos convidam a esse deslocamento. Contra a concepção espaço-temporal moderna, é necessária a retomada de outros referenciais, como aponta Silvia Rivera:

La restauración del orden cósmico —que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehúsa comprender, a no ser como un “volver atrás la rueda de la historia”—puede ser aprehendida también con el concepto *nayrapacha* (...): pasado, pero no cualquier visión de pasado; más bien, “pasado-como-futuro”, es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida (...) (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 51).

Retomar visões de mundo indígenas, de modos de viver e fazer política que antecede ao sistema capitalista é acessar e reconhecer a existência de outras formas de organização social, de saberes ancestrais que foram e continuam sendo exterminados, justamente por não se enquadrarem à lógica do capital. Sugere uma revisão do modelo civilizatório, partindo da referência de outros povos, plurais, sendo, por isso, antes de tudo, uma crítica à unidade que é a base do pensamento ocidental. Javier Lajo, no artigo “*Qhápaq Kuna... Más ala de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*” apresenta o sistema do pensamento andino, que em contraponto à filosofia ocidental, não se baseia no princípio de unidade. O autor destaca a série de dificuldades ontológicas que surgem no momento em que se precisa justificar toda a existência a partir de um princípio uno que cria separações e fragmentações. Segundo o autor:

El pensamiento andino, es un pensamiento forjado o acostumbrado no en términos de mensurar todas las cosas a la medida de uno, sino de encontrar los “pares” de las cosas, es decir de encontrar su complemento o la razón de su complementación y cómo es que establecen una proporcionalidad entre ambos, es decir la razón de su equilibrio y por tanto también de su desequilibrio; de cómo los pares complementarios encuentran una proporcionalidad entre si y cómo y porque en determinadas circunstancias se desproporcionan, desequilibrándose para pasar a estructuras mas complejas. Estos son ya algunos principios de la sabiduría de nuestros amautas y del movimiento indígena peruano-ecuatoriano-boliviano (LAJO, 2003, p. 144).

Possibilidades desestabilizadoras também têm sido buscadas, por exemplo, na teoria feminista dos saberes localizados, conforme proposto por Donna Haraway. Em contraponto ao relativismo e à totalização, a autora propõe perspectivas parciais, “um conhecimento afinado a ressonâncias, não a dicotomias” (HARAWAY, 1995, p. 29). Proposta que dialoga com esta pesquisa ao buscar superar a visão do objeto como um recurso, entendendo-o como um ator e agente, entendendo a natureza como parte, não como matéria-prima e experimentando uma posição enquanto pesquisadora que busca “a ciência e a política da interpretação, da tradução, do gaguejar e do parcialmente compreendido” (HARAWAY, 1995, p. 31). Como nos provoca Nahuelpán, é preciso reconhecer os indígenas e demais povos subjugados como sujeitos epistêmicos, superando a perspectiva que

reduz seus saberes “al ‘mito’, a la ‘cosmovisión’ o a la esfera del ‘conocimiento tradicional’” (NAHUELPAÑ, 2013, p. 85). A permanência do racismo e de dualismos como sujeito-objeto exemplificam a continuidade dessa narrativa colonial que se reinventa para prosseguir, tornando ainda mais desafiadora a busca por alternativas.

#### **1.4 Reinventando a mesma narrativa: o desenvolvimento**

O ciclo populista se consolida sobrepondo os ciclos anteriores e intensificando os mecanismos de exclusão e disciplinamento cultural (RIVERA CUSICANQUI, 2010). Nessa fase, podemos fazer correspondência também com o que Porto-Gonçalves denomina como a terceira colonialidade: a fé no desenvolvimento.

A noção de desenvolvimento representa a continuidade de uma lógica hegemônica que se impôs desde a colonização, subordinando a natureza, gerando impactos na concepção de tempo e de espaço e impondo uma nova subjetividade ancorada na lógica evolucionista que justifica a dominação cultural e a exploração econômica das diversas populações do planeta. Para a racionalidade moderna, todos os não-europeus são considerados como pertencentes a um estado inferior de desenvolvimento da humanidade, representantes das forças do passado. Nessa perspectiva, haveria uma escala evolutiva, da caça e da pesca à agricultura e ao comércio, sendo os povos da América representantes do primitivismo e os europeus como exemplo da evolução. Essa visão eurocentrada desconsidera e oculta outras dinâmicas comerciais e econômicas existentes e fundamentadas na continuidade da vida, como nos informa Karl Polanyi ao descrever um sistema econômico regido por princípios de reciprocidade e redistribuição, como era o caso do comércio existente nas Ilhas Trobrian, no Pacífico, por exemplo. Segundo o antropólogo Pablo Quintero, “apesar de ser coetâneos en el espacio, los dominados serán representados como no-coetâneos en el tiempo, pues siguiendo sus costumbres habitan en un momento pretérito según la teodicea histórica” (QUINTERO, 2015, p. 130).

No artigo “Desarrollo, Modernidad y Colonialidad”, Quintero traça uma perspectiva histórica do conceito de desenvolvimento e suas alterações de sentido, desde sua origem, até os processos modernos de subjetivação, sendo que, segundo o autor, o desenvolvimento se torna “tanto un instrumento de clasificación social como una fuente motivadora de fuerzas sociales de diverso tipo” (QUINTERO, 2013, p. 69). A ontologização do conceito de desenvolvimento e o evolucionismo social são os dois sentidos que, a partir do século XIX, passam a prevalecer, fruto do pensamento alemão, no primeiro caso, e francês e inglês, no segundo caso, ambos sendo fundamento para legitimar a reconfiguração colonial do mundo, e orientar os modelos políticos vigentes no século XX (QUINTERO,

2013). A mesma lógica evolucionista retorna reconfigurada, sendo um marco histórico nesse sentido, o discurso do presidente norte-americano Harry Truman, em 1949, que afirma que os países do Sul subdesenvolvidos “debían seguir los mismos pasos que las naciones industrializadas” (ESTEVA *apud* GUDYNAS, 2011). A relação do desenvolvimento com a modernidade e o capitalismo se manifesta nessa nova configuração intersubjetiva e no modelo de controle e exploração do trabalho, ambos servindo à acumulação de capital, sendo que “si el desarrollo ha logrado ‘desarrollar’ algo a lo largo de su historia, ha sido la desigualdad y la asimetría a nivel global” (QUINTERO, 2013, p. 74).

O desenvolvimento passa a ser inquestionável, no entanto, como eixo de reprodução do capitalismo que expressa uma forma de saber e fazer oposta às dinâmicas existentes nas territorialidades de povos indígenas, quilombolas e camponeses (BETANCOURT, 2014). Alteram-se os adjetivos relacionados ao desenvolvimento: “industrial, capitalista, socialista, para dentro, para fora, comunitário, desigual e combinado, dependente e, no presente, auto-sustentado ou simplesmente sustentável” (RIBEIRO, 1992, p. 23), mas segue sendo discurso e prática predominantes que omitem o real objetivo: acumulação de poder e riquezas.

Desde o colonialismo interno, e também com a teoria da dependência, podemos compreender a tentativa de homogeneização representada pela classificação sub e desenvolvimento, sendo que o subdesenvolvimento não é um estágio anterior ao desenvolvimento, mas, sim, seu produto. Da mesma forma, a colonialidade do poder nos esclarece como essa narrativa condiciona práticas da existência social, sendo que o desenvolvimento hoje é a versão contemporânea da ideologia do progresso (GUDYNAS, 2011), uma ideia-força que se reinventa, mas segue servindo à expansão e acumulação capitalista. Evolução linear, centralidade econômica, apropriação de recursos naturais, padrão de eficiência e rentabilidade econômica tendo como referência o padrão de vida ocidental são as características centrais da perspectiva de desenvolvimento que passa a prevalecer no século XX (GUDYNAS, 2011). O predomínio da dimensão econômica considerada imprescindível tanto para críticos, quanto para defensores do desenvolvimento, demonstram os limites das críticas, uma vez que uma de suas principais bases permanece inquestionável. Nesse aspecto, a relação com a natureza permanece instrumental, sendo tratada exclusivamente como recursos naturais exploráveis, imprescindíveis para o progresso.

Os governos progressistas ou de esquerda, que predominaram na América Latina a partir dos anos 2000, promoveram mudanças substanciais visando a favorecer a condição de vida dos setores mais vulneráveis da população, em países como Brasil, Bolívia, Equador, Uruguai, Venezuela, Argentina, entre outros, porém nenhum deles colocou em

discussão “la racionalidad del desarrollo como crecimiento, el papel de las exportaciones o de las inversiones, o la mediación en la apropiación de la Naturaleza” (GUDYNAS, 2011, p. 35). É o que explica o apoio desses governantes a atividades de mineração, por exemplo, contradizendo políticas de governo que se dizem baseadas em princípios indígenas, como é o caso da Bolívia, ao sustentar um modelo neocolonial (SVAMPA, 2011). A exploração do petróleo no território recém-conquistado como Autonomia Guarani Chiriguano é uma equação contraditória, difícil de solucionar. Se por um lado os Guarani terão a possibilidade de gerir de acordo com seus modos e procedimentos próprios os investimentos resultantes dessa exploração, seguindo à risca a justificativa de exploração para então se criar medidas de redistribuição econômica, por outro, haverá uma ameaça à autonomia em relação aos recursos naturais disponíveis, especialmente no que se refere ao abastecimento de água, além da perda de fauna e flora, entre outros aspectos a serem considerados adiante. Além de não favorecer a autonomia indígena, no caso da Bolívia, o neoextrativismo progressista “repite esa apropiación masiva de la Naturaleza, las economías de enclave y una inserción global subordinada” (GUDYNAS, 2011, p. 35). Para que haja desenvolvimento é preciso romper o envolvimento, desterritorializar, inviabilizar modos de vida próprios e vinculados a terra. O desenvolvimento “da tanta importancia al derecho de ir y venir, y no da ninguna atención al derecho de quedarse, al derecho de permanecer que, en el fondo, es el derecho de territorializarse por sí mismo, en su *differentia specifica*” (PORTO-GONÇALVES, 2017).

Dissociada das relações humanas, a terra se tornou mercadoria, rompendo com isso uma série de laços e vínculos ancestrais que guardam práticas e dinâmicas organizacionais diferentes, correspondentes, portanto, a outras narrativas de mundo. Para se garantir um sistema organizado de equilíbrio de poder, “o fluxo da vida tem que ser controlado na sua fonte” (POLANYI, 2000, p. 23). A relação com a terra muda quando a natureza passa a ser vista como recursos naturais, renováveis ou não, exploráveis. Há um conflito ontológico entre formas diferentes de ver e viver o mundo e consequentemente de organização do espaço. Por um lado, a perspectiva do espaço para servir a vida com modos de organização em comunidade, o território utilizado de forma comum para produzir alimento. De outro lado, a visão de mundo em que o crescimento econômico pressupõe a absorção de recursos naturais, a natureza como commodities.

La manera como las diferentes sociedades conciben, entienden y escriben la tierra se relaciona con los modos de organización social en sí mismos, con las relaciones de socialidad y de poder que les son propias. Sociedades plurisujéticas, que reconocen la multiplicidad de agentes sociales, tienen un modo de relacionarse con la naturaleza y crear el territorio muy distinto al de sociedades como la capitalista, que tiende a la objetivación para establecer su dominio. La objetivación de la

naturaleza y el territorio conduce a su racionalización o, en otras palabras, a su apropiación racional (CECENÁ; AGUILAR; MOTTO, 2007, p. 8).

Em contraponto ao desenvolvimento alternativo, que não gera nenhuma mudança substancial em relação aos fundamentos de linearidade e progresso baseado na acumulação material e nos princípios da modernidade, diversas propostas surgem no sentido de se pensar alternativas ao desenvolvimento, cabendo, para tanto, considerar aportes do feminismo e dos povos indígenas, entre outros “saberes se convierten en fuentes privilegiadas” (GUDYNAS, 2011, p. 43) ao reconhecerem valores próprios na natureza e proporem uma economia do cuidado e outros fundamentos que não partem do referencial do progresso.

Alguns desses princípios vêm sendo incorporados na “plataforma” política do *Buen Vivir*, adotados conceitualmente nas constituições da Bolívia e do Equador, porém nem sempre aplicados na prática, sendo, no entanto, parte da postura e visão de mundo de povos indígenas da América Latina que denominam de formas diferentes práticas semelhantes. Para além da crítica ao desenvolvimento, a busca por alternativas ao desenvolvimento requer um deslocamento epistêmico, ou, como define Gudynas, a busca por “ontologias relacionais”. Segundo o autor

El rompimiento con el antropocentrismo permite reconocer valores intrínsecos en el ambiente, disolver la dualidad sociedad/Naturaleza y reconfigurar las comunidades de agentes políticos y morales (GUDYNAS, 2011, p. 50).

Teorias feministas são retomadas novamente aqui, pelas interseções possíveis no que tange tanto às opressões quanto ao potencial de superar as opressões que se dão nas dimensões de classe, raça, gênero e na relação com a natureza. Se as dicotomias resultantes do pensamento moderno, como mulher/homem, natureza/civilização, emoção/razão, entre outros, desvalorizam sempre a primeira categoria do binômio, é nessa perspectiva desvalorizada que podemos encontrar tanto a crítica quanto possíveis alternativas. No artigo “Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo” publicado no livro “Mas allá del desarrollo”, as autoras ressaltam a necessidade de visibilizar a natureza como fonte de recursos naturais não para serem explorados, mas sem os quais a continuidade da vida é inviabilizada. Além disso consideram

el trabajo de cuidado, la reproducción de las mujeres, el trabajo de pequeños productores agrícolas que garantizan la subsistencia o la satisfacción de necesidades básicas a nivel local (muchas veces a cargo de las mujeres, con la emigración de los hombres a las ciudades) y que no están insertos en el modelo de acumulación capitalista (AGUINAGA; LANG; MOKRANI; SANTILLANA, 2011, p. 69).

A busca por modelos de organização social mais justos, solidários e igualitários é a proposta presente em algumas correntes da teoria feminista que dialogam com os princípios indígenas. Como a garantia do desenvolvimento implica em romper o envolvimento, desterritorializar e inviabilizar modos de vida próprios e vinculados a terra, as resistências, por outro lado, tem se pautado na recuperação e valorização do território e das relações que aí se estabelecem, pautadas pela circulação da riqueza, do compartilhamento da terra e de princípios integrados à natureza.

A conexão entre diferentes atores e seus respectivos saberes na defesa da terra e do território tem promovido o que Maristella Svampa denomina de “giro ecoterritorial”, sendo essa e outras perspectivas teóricas consideradas a seguir, quando enfocaremos nas resistências a esse horizonte colonial de longa duração, tendo a Autonomia Guaraní Charagua Iyambae como a principal referência.

### 1.5. Territórios em disputa – Autonomia como processo

Entender como a demanda por terra e território é central na luta dos Guaraní na Bolívia, e dos povos indígenas em geral, é compreender como o capitalismo se consolida ao expropriar e desvincular os povos de seus territórios, criando formas de inviabilizar, modos de vida ancestrais e autônomos. Enquanto espaço de dotação de sentido e de manifestação de modos de vida, o território é a base a partir da qual são mantidas dinâmicas sociais próprias. Territorialidades geram racionalidades. Se o território será compartilhado ou se sofrerá intervenções para exploração acumulativa, são escolhas que refletem racionalidades divergentes, estabelecendo-se, portanto, uma disputa de narrativas de mundo. O território “es una categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y este proceso de apropiación-territorialización enseña identidades-territorialidades” (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 44). No documento “*Plan de Vida Guaraní*”, elaborado pela Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), o território é destacado com parte da compreensão do mundo Guaraní:

A partir de esta relación histórica con el territorio y la naturaleza podemos entender a la cultura Guaraní, porque, el territorio es el que sustenta y garantiza su existencia. Según la cosmovisión Guaraní, el territorio estaba dividido en tres grandes segmentos de usufructo, que actualmente representa a tres dimensiones: Oka (patio o lugar de vivienda), Koo renda (área de producción) y el Kaa (monte o bosque) que va relacionado con Guata renda (lugar de cacería). Estos tres espacios o dimensiones forman un todo que es el *tvi* (tierra y territorio) incluyendo tanto a la tierra como sus recursos naturales que en ella existen y que son necesarios para desarrollar la vida cotidiana de sus habitantes (APG, 2008, p. 29).

Os saberes e o reconhecimento das avançadas formas de organização dos povos e nações existentes no território antes da invasão europeia foram e são historicamente



negados. A invisibilização de “formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo” para imposição da lógica universalizante do capital e do Estado demonstram como o “domínio do espaço sobre o lugar tem operado como um dispositivo epistemológico profundo do eurocentrismo na construção da teoria social” (ESCOBAR, 2005, p. 2). Outras possíveis narrativas de mundo estão expressas nas lutas dos povos pelo direito a território e dignidade, para fazer menção à marcha realizada na Bolívia em 1990<sup>4</sup>. O depoimento do Capitão Grande da zona de Charagua Norte, Ronald Andrés, reflete essa relação do território com modos de vida próprios. Ao ser perguntado sobre o que diferencia a forma Guarani de organização em relação à lógica organizativa dos *karai*, o Capitão afirmou:

Nuestra fuerza de organización és territorial. Se no tiene territorio, no tiene su fuerza como una organización. Se tiene el territorio tiene todo el poder, el control político, el control orgánico. Nuestra organización esta basada netamente en el territorio y no como los *karai*, con sus lotezitos, sus casitas, sus sindicatos, es muy diferente<sup>5</sup>.

As experiências de vida que se estabelecem em territórios indígenas desmontam certos referenciais modernos, a começar pela oposição cultura/natureza, por exemplo, e apontam para outras práticas e perspectivas, que, como abordado anteriormente, refletem propostas descolonizadoras oriundas dos movimentos de luta de indígenas, camponeses, mulheres e demais povos subalternizados. Ao propor a retomada do lugar como perspectiva para repensar alternativas ao capitalismo e à modernidade, Arturo Escobar considera, dentre outros aspectos, a continuidade entre a natureza e a cultura como um deslocamento em que

modelos locais, em muitos contextos não ocidentais, são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas [mundo biofísico, humano e o supranatural]. Esta continuidade –que poderia no entanto, ser vivida como problemática e incerta– está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas e está plasmada em especial em relações sociais que também se diferenciam do tipo moderno, capitalista (ESCOBAR, 2005, p. 4).

Referências que partem da experiência de diferentes povos que convergem na luta pela defesa do território, configurando um “cruce innovador entre matriz indígena-comunitario y el discurso ambientalista” (SVAMPA, 2011, p. 190), que Maristella Svampa denomina como “giro ecoterritorial”. A autora situa esse giro como um marco de ação coletiva, que além da sua capacidade mobilizadora, instala “nuevos temas, lenguajes y consignas, en términos de debates de sociedad, al tiempo que orientan la dinámica interacti-

<sup>4</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>5</sup> Entrevista realizada em 22 de março de 2017, na Capitanía de Charagua Norte, em Charagua Pueblo.

va hacia la producción de una subjetividad colectiva común en el espacio latinoamericano de las luchas” (SVAMPA, 2011, p. 191). Bens comuns, justiça ambiental, *Buen Vivir* e direitos da natureza são os temas e marcos comuns do giro ecoterritorial destacados por Svampa e que se inter-relacionam nas lutas contra megaempreendimentos que comprometem modos de vida no presente e para as futuras gerações. São temas que nos convocam a rever fundamentos da sociedade ocidental, aproximando-nos das lutas indígenas, por exemplo, mas sem romantizar, ou desconsiderar a complexidade de processos como a Autonomia Guarani Charagua Iyambae, que foi viabilizada em meio a uma série de investidas “capitalcêtricas”, que situam o capitalismo “no centro da narrativa do desenvolvimento, e, portanto tendem a desvalorizar ou marginalizar as possibilidades de um desenvolvimento não capitalista” (GIBSON; GRAHAM *apud* ESCOBAR, 2005, p. 8).

Em Charagua Iyambae, juntamente com a conquista da Autonomia, foi iniciada uma série de empreendimentos exploratórios como a extração de petróleo, a construção de estradas, justificados pela ideia-força do desenvolvimento que não está totalmente ausente nos discursos e perspectivas das lideranças Guarani. Nesse contexto complexo e ambivalente de disputa, recorremos à análise de Juan Wahren sobre “modelos antagônicos de intervención territorial” (WAHREN, 2012, p. 77) diferenciando-os por “territorio insurgente” e “territorialidad extractiva”. Por um lado, a experiência da Autonomia Guarani Charagua Iyambae pode se configurar como um território insurgente, assim definido por Wahren

cuando los movimientos sociales practican y habitan esos territorios de manera preponderante frente a las lógicas hegemónicas despliegan su dimensión creativa a partir de sus propias lógicas sociales, políticas, económicas y culturales, ligadas a formas de autogobierno, autogestión y autonomía (WAHREN, 2012, p. 77).

No entanto, apesar da conquista da autonomia, esse território segue sendo alvo de exploração e a entrada das empresas exploradoras de petróleo se configura como uma ameaça a esse potencial “campo de experimentación social” (WAHREN, 2012, p. 78). A região de Charagua Iyambae é uma das principais reservas de petróleo e gás da Bolívia, sendo ela a principal fonte de receita do governo atualmente. A entrada nesse “território insurgente” das empresas transnacionais exploradoras de petróleo é uma realidade, tendo sido realizada em março de 2017 uma Consulta Prévia do Projeto de Sísmica 3D do Ministério de Hidrocarburos que vai afetar mais de cinco comunidades de Charagua Iyambae. Configura-se nesse território autônomo uma “territorialidad extractiva”, em que a lógica de acumulação vai impactar a região, comprometendo o entorno físico e biológico e provocando alterações também nas dinâmicas sociais da região, de formas já conhecidas



pelas comunidades Guarani, conforme relatos ouvidos na referida consulta e apresentados no Capítulo 3.

Há limites impostos à Autonomia Guarani e as relações com o Estado e as transnacionais são exemplo disso. Mesmo conscientes do impacto que a petroleira vai causar em relação à água, por exemplo, não foi possível negar o projeto de exploração de petróleo, uma vez que a legislação nacional garante ao governo o direito de exploração do subsolo, e se eles não concordam com o projeto, “*sí o sí*” o governo vai entrar e as comunidades não terão como negociar o mínimo de direitos. As críticas de Milton Santos se confirmam a cada dia com a perversidade da globalização. Os protestos que denunciam “lucros privados para prejuízos públicos” têm, no caso da exploração petroleira em Charagua, um claro exemplo. Os conflitos ecológicos não podem ser compensados com indenizações financeiras e sequer podem ser traduzidos em linguagem econômica. No entanto, a complexidade e ambivalência do caso de Charagua traz a essa perspectiva algumas nuances, como aponta Maristella Svampa, referindo-se no contexto das autonomias ao direito de consulta prévia no caso de projetos de exploração de recursos naturais, mas também ao direito de usufruir dos benefícios econômicos resultantes dessa exploração, assim como o direito de gestão própria em seus territórios (SVAMPA, 2011).

Essa questão da gestão dos recursos econômicos é uma das preocupações centrais que se apresenta à Autonomia Guarani Charagua Iyambae, relacionada ainda aos problemas de corrupção de lideranças. Essa região concentra nas áreas de preservação ecológica grandes reservas de petróleo, gás e diversos recursos naturais. Para viabilizar a exploração dos recursos naturais disponíveis, as multinacionais ofertam compensações e indenizações que são destinadas e geridas pela autonomia indígena. Estabelece-se um campo de conflito e de negociação entre os mundos, orientado dentre outros por princípios financeiros, que resulta em impactos na natureza e consequentemente com os modos de vida e nos princípios de organização. Felipe Roman, intelectual Guarani e ex-dirigente, ao qual se referem como Akuaa (“sábio”), considera que é uma interferência “de fora” a visão de que as autonomias indígenas são vantajosas porque se vai lucrar com as indenizações das multinacionais, que oferecem à comunidade trabalhos temporários, de baixa remuneração e deixam uma zona de devastação ambiental que compromete a dinâmica comunitária posteriormente, além de não resolver, por exemplo, a necessidade de deslocamento dos jovens que precisam ir às grandes cidades para trabalhar. Ignacio Barrientos, da zona de Alto Isoso, opina sobre como a Autonomia deveria investir em estrutura que possibilite aos jovens trabalharem na comunidade e não terem que se deslocar para sobreviver:

Nosotros podíamos sembrar arroz, yuca, maíz e tener molino, una fabrica, hasta la caña podemos sembrar también aqui y tener um azucarero.. hay muchos proyectos que estamos pensando, por ejemplo este rio que pasa, queremos hacer criadero de peces. Es un proyecto grande, que demanda hartó financiamiento, porque no solamente nosotros pensamos em tener la autonomia, esta plata podemos tener como contraparte y hacer un convenio con otras instituciones para que se pueda hacer un proyecto grande, y así, de esta manera nuestra gente se va a quedar a trabajar por aqui. Porque ahortia, se no pensamos en eso, que passara despues, que nuestra gente se va toda a Santa Cruz y otros lugares, que no va a poder trabajar por aqui. Eso nos preocupa. De la parte de educación también. Que tengamos un currículo que atenda a la necesidad de todos<sup>6</sup>.

O desenvolvimento promete emprego e renda, mas essa remuneração compromete a autonomia e implica na expropriação e desvinculação da terra que será explorada por megaempreendimentos que criam toda a infraestrutura necessária para extração até o máximo dos recursos naturais, como é o caso da estrada que também será aberta em Charagua agora, em função desse empreendimento. Por um lado, os povos indígenas dizem não à lógica capitalista e isso está expresso em centenas de lutas pela América Latina, cabendo citar TIPNIS e toda a resistência às obras do IIRSA, às hidrelétricas como Belo Monte, à mineração, como é o caso das lutas no Peru, entre muitas outras. Por outro lado, em casos como o de Charagua Iyambae, esses limites são mais tênues, em que há um “cruce y sobreposición de la nueva territorialidad estatal, las demandas autonómicas de las élites regionales y las demandas territoriales de las organizaciones y pueblos indígenas”, conforme referência que Svampa faz à pesquisa de Bebbington y Beggington (SVAMPA, 2011, p. 202).

A Nação Guarani, portanto, está inserida no contexto global capitalista, e nesse espaço de interação a busca pela manutenção de um modo próprio de viver em comunidade é constantemente tensionada por dinâmicas seculares e coloniais de dominação e apropriação, às quais os povos indígenas respondem com estratégias variadas de resistência e resignificação. A inclusão de direitos na Constituição não significa a sua efetivação, geralmente havendo impasses e limites de ordem jurídica, econômica e política impostos a serviço do sistema hegemônico. Por outra perspectiva, as resistências se dão em outras esferas, que visam contribuir para a valorização e garantia de condições para que modos de vida prevaleçam, desde a questão da língua até os espaços de sociabilidade.

A conquista de um autogoverno, no entanto, não representa necessariamente a superação desses desafios que podem ser relacionados às estruturas de poder que sustentam a permanência das relações de dominação e dificultam a efetiva autonomia dos povos sobre seus territórios e recursos. A corrupção, a lógica moderna e neoliberal que

---

<sup>6</sup> Entrevista concedida na comunidade de La Brecha, na zona de Alto Isoso, em 16 de março de 2017.

determina o padrão de pensamento são realidades de colonialismo interno que se impõem ao universo indígena, indicando a complexidade e as contradições do movimento que é parte desse processo de autonomia. Da mesma forma, assim como Catherine Walsh relembra que o Estado Plurinacional não rompe com a noção de Estado Nação (WALSH, 2010), há que se considerar, como pontua Wahren, que

no puede existir una autonomía plena con respecto al Estado, ni con respecto al conjunto de la sociedad, sino que los movimientos se encuentran inmersos en ese espacio discursivo y buscan generar espacios de articulación política contrahegemónica (WAHREN, p. 6, 2013).

Nesse complexo cenário, a Nação Guarani se encontra constantemente em negociação com o Estado, com as multinacionais, com a sociedade não indígena e entre as diferentes comunidades que a compõem, não cabendo polarizar a discussão entre o ponto de vista indígena e o estatal, por exemplo, como se fossem estruturas rígidas e incommunicáveis. As contradições inerentes a esse processo ambivalente requerem uma compreensão mais ampla dos processos que resultaram na consolidação da Autonomia Guarani Charagua Iyambae.

## 1.6 Conclusões parciais

Neste primeiro capítulo, buscamos refletir sobre a estrutura de poder imposta a partir da colonização e consolidada com a implantação do capitalismo em sociedades que tinham modos próprios de organização e de conhecimento. O racismo operando como base dessa estrutura cria uma hierarquização que determina os europeus como superiores e os demais povos como destituídos de saber e de capacidade, sendo esse um dos fundamentos da construção do pensamento único, lógica que permanece orientando as relações sociais, de poder e de conhecimento.

A crença na universalidade do pensamento ocidental gera como consequência uma desqualificação de qualquer forma de entendimento do mundo que não seja pautado pelos princípios da razão, da ciência e do desenvolvimento, o que podemos considerar como racismo epistemológico. A reinvenção de conceitos como modernidade, desenvolvimento, sustentabilidade, entre outros, são adaptações superficiais que geram a sensação de mudança, enquanto, na realidade, estão operando na manutenção da mesma estrutura de dominação e exploração.

Enquanto pautada pela lógica que gera e mantém a estrutura de poder colonial e capitalista, a busca por alternativas tenderá a sempre a esbarrar nos limites desse sistema que tem o racismo, a ciência e o desenvolvimento como princípios que garantem a

ordem e a repetição dos ciclos. O desafio passa pelo que alguns autores denominam como “giro decolonial”, que implica em um necessário deslocamento epistêmico, em uma busca por reconhecer, valorizar e buscar incorporar lógicas e estruturas de pensamento existentes nos povos historicamente oprimidos e deslegitimados, como os índios, os negros e as mulheres, entre outros, reconhecendo a potência desses sujeitos revolucionários.

Nesse sentido, há um exercício, ainda limitado, de buscar ir além dos referenciais teóricos reconhecidos pelas instituições acadêmicas e, reconhecer nessas teorias críticas a presença dos questionamentos históricos dos povos marginalizados e expressos na obra de indígenas, negras e feministas.

A imposição desse novo padrão de poder controlado pela Europa gerou uma dinâmica de dominação que permanece há séculos. No enfrentamento a essa relação de dominação fundamentada no racismo e na deslegitimação de modos de vidas vinculados à natureza, a luta secular dos povos indígenas da América Latina é pela garantia de seu território.

Se o desenvolvimento é parte estrutural desse padrão de poder universal, o desenvolvimento, portanto, parte do pressuposto da hierarquização racial, sendo que, nessa lógica, os conhecimentos dos povos indígenas são classificados como inferiores, ou subdesenvolvidos, não havendo conciliação possível, a não ser com a subordinação de um princípio indígena em detrimento da lógica capitalista. A incorporação efetiva de princípios indígenas implicaria numa superação desses fundamentos do poder, porém, se isso não ocorre na prática, gera ao menos a possibilidade de refletir, conhecer e se aproximar do que seriam esses princípios, buscando, a partir dessa orientação, empreender ações articuladas entre diferentes atores, visando a se aproximar mais de uma alternativa ao desenvolvimento, do que de um desenvolvimento alternativo.

Retomar visões de mundo indígenas, de modos de viver e fazer política que são diferentes do sistema capitalista é acessar e reconhecer a existência de outras formas de organização social, de saberes ancestrais, a exemplo do que a Autonomia Guarani Chiriguano nos apresenta, de resistência e possibilidades mesmo em meio a esse horizonte colonial de longa duração. Sugere uma revisão do modelo civilizatório partindo da referência de outros povos, plurais, sendo, por isso, antes de tudo, uma crítica ao racismo e à unidade que é a base do pensamento ocidental.



Figura 2 – Assembleia Zonal Charagua Pueblo – 2017

Fonte: Acervo pessoal.



## Capítulo 2

### Autonomia guaraní charagua iyambae

O histórico de conquista da Autonomia Guarani Charagua Iyambae se relaciona estreitamente com a constituição da Asamblea del Pueblo Guarani (APG), organização criada em 1987 com a finalidade de representar a Nação Guarani perante o estado e a sociedade boliviana. A dinâmica de organização da APG, assim como a forma de se relacionar com instituições não indígenas, entre outros aspectos, refletem processos que vem se dando na implantação da Autonomia Guarani. Este capítulo, portanto, é destinado a uma breve contextualização da APG, desde o seu surgimento até o ano de 2017, em que se percebe uma necessidade de atualização dos objetivos e atuação da APG, tendo em vista as mudanças que a Autonomia Guarani gera na forma de organização desse povo. Esse histórico também contextualiza a presença permanente de ONGs como o Centro de Investigación y Promoción del Campesinado Boliviano (CIPCA), prestando apoio técnico, subsidiando iniciativas e também construindo narrativas e propostas a partir da estreita relação mantida a décadas com a Nação Guarani. O pleno envolvimento dessa ONG, na reorganização do povo Guarani e nas ações que se deram a partir de então, reflete campos de negociação, sendo essa aliança com não indígenas uma estratégia complexa e ambivalente de atualização das resistências diante da ofensiva cada vez maior do sistema capitalista.

Buscando se fundamentar na perspectiva do povo Guarani, este capítulo se baseia em documentos próprios da organização, como o documento “Ore Ñemongeta – Parte 1 – Propuesta hacia la Asamblea Constituyente” (2006), a publicação “Ñamometei Ñande Ñemongeta – Construcción del Estatuto de la Autonomía de la Nación Guaraní” (2007), com transcrição das apresentações de lideranças Guarani na reunião realizada entre os dias 30 e 31 de julho de 2007 e compilada em publicação da APG, o “Plan de Vida Guaraní” (2008), edições da Urüpe, revista do Consejo Educativo de Pueblo Guaraní, (2011 e 2012) e o livro “Asamblea del Pueblo Guaraní – Un breve repaso a su historia”, (2015), do escritor Guarani Elías Caurey, além de entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo.

São referências ainda, publicações como os livros “Ñande Reko”, de Bartolomeu Melià (1988) e “La Comunidad hoy” (1990), de Xaviér Albó, respectivamente volumes 2 e 3 da série “Los Guaraní-Chiriguano” editada pela CIPCA, as pesquisas “Asamblea del Pueblo Guaraní: nueva organización Guarani-Chiriguano” (1992), de Eduardo Mendoza, e

“El Pueblo Guaraní em Bolivia: organización y programa político” (1994), de Óscar Bazo-berry, o livro “Etno-historias del Isoso – Chanés y chiriguanos en el chaco boliviano (siglos XVI a XX)” (2005), de Isabelle Combés, o livro “El Chaco Guaraní: caminho a la autonomía originária – Charagua, Gutiérrez y Proyección Regional”, de Xaviér Albó (2012) e relatórios de trabalho e documentos da CIPCA, da Fundación Arakuaarenda e de órgãos do governo boliviano como o Ministério de Autonomias, entre outros.

Essa trajetória que buscamos apresentar demonstra o foco na luta pela reconstituição do território Guaraní e pela conquista da autonomia que possibilite a gestão territorial de acordo com modos e costumes próprios. Para além das complexidades apresentadas, destacamos como a cada avanço surgem novos obstáculos relacionados ao horizonte colonial de longa duração, o que faz com que as resistências sigam sendo reinventadas, pautadas em valores que a Autonomia Guaraní Charagua Iyambae tem o desafio de manter e fortalecer.

## 2.1 A diversidade étnica e o discurso de unidade

A criação da Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), iniciada na década de 1980 e formalizada em 1987, apresenta uma série de novidades para o contexto histórico dos povos Guaraní-Chiriguanos na Bolívia. Para compreender essas novidades, fazemos um breve recorrido, fundamentado no livro “Etno-histórias del Isoso”, de Isabelle Combés, em que a autora nos apresenta a diversidade étnica que compõe o que hoje conhecemos como Nação Guaraní, bem como as diferenças e conflitos internos que marcam as relações entre esses povos que habitam as regiões de Alto e Bajo Isoso, Charagua Norte e Charagua Sur (ou Parapitiguaçu), que são as quatro zonas rurais que integram a Autonomia Guaraní Charagua Iyambae.

Apesar dos significados pejorativos atribuídos ao nome *chiriguanos*<sup>7</sup>, a opção da autora por manter essa denominação parte do reconhecimento da existência de outros grupos étnicos *guaraní-hablante* na Bolívia, como os *yuki*, os *sirionó*, os *guarayos* e os *tapiete* que não são contemplados quando se refere à Nação Guaraní organizada por meio da APG, que reúne especificamente *chiriguanos*. Essa escolha também ressalta o fato de que o que hoje se trata como Guaraní na Bolívia é uma mestiçagem entre os sub-grupos que compõe a etnia *chiriguana*, a saber, os *Avas*, os *Simbas*, antes conhecidos

<sup>7</sup> O significado mais popular de *Chiriguano* vem da tradução do idioma *quechua*, em que *chiri* é frio e *guana* significa excremento, porém há variações. Combés traz mais elementos sobre essas interpretações ao longo da história. Ver: COMBÉS, Isabelle. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB/IFEA, 2005, p. 20 e 21.

como *tembetas* e os *Isosenos*, presentes nos departamentos de Tarija (provincias O'Connor y Gran Chaco), Chiquisaca (provincias Luís Calvo y Hernando Siles) e Santa Cruz (a maioria na provincia Cordillera, havendo também inúmeras comunidades nos arredores de Santa Cruz de la Sierra) (COMBÉS, 2005).

Essa denominação está presente também na nomeação da série de três livros publicados pela CIPCA de Bartolomeu Meliá (1988), Francisco Pifarré (1989) e Xavier Albó (1990), denominada “Los Guarani-Chiriguano”, em que a opção pelo termo *chiriguano* prevalece para, inclusive, diferenciar e destacar os matizes do povo que vive em território boliviano e que, apesar do parentesco, estão atualmente divididos pelas fronteiras da Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai (ALBÓ, 1990). Nessa contextualização, optamos por seguir a denominação proposta pelos autores citados, sendo que, ao longo da dissertação, a referência a esse povo vai mudando, acompanhando as alterações nos termos que se deram ao longo dos anos.

Para concluir a breve contextualização da conformação étnica do que hoje se denomina Nação Guarani, é preciso considerar ainda que os *isosenos* como são conhecidos atualmente não conformam uma unidade étnica homogênea, sendo descendentes da etnia *chané* (COMBÉS, 2005). Segundo Combés,

En todas las crónicas coloniales, los chané aparecen como las víctimas preferidas de los guaraní recién llegados: víctimas de la guerra y esclavizados, víctimas del canibalismo ritual guaraní, víctimas en fin de un “canibalismo social” también, es decir de una verdadera “guaranización” de su idioma y su cultura. Los chané son llamados *tapuy* (*tapii*) en las crónicas, término que se puede traducir como “esclavo”. Es el grupo donde los guaraní “advenedizos” buscan mujeres y con el cual llegan a mestizarse, dando nacimiento a la etnia conocida luego como “chiriguana” (Combés y Saignes, 1991). Los chané son, en suma, un socio privilegiado de los guaraní, un elemento –siempre inferior, pero siempre indispensable– de la etnia mestiza que nace (COMBÉS, p. 60, 2005).

A região de Isoso, segundo a análise da autora, pode ser considerada um “reducto de chané tempranamente ‘emancipados’ de sus amos *ava*” (COMBÉS, 2005, p. 60), sendo que essas considerações históricas explicam diferenciações e rivalidades que permanecem até os dias de hoje entre *ava* e *isosenos* e que puderam ser confirmadas em depoimentos<sup>8</sup>, como por exemplo entre Carlos Sanchez, da comunidade de Taguarembó, na zona de Charagua Norte e Ignacio Barrientos, da comunidade de La Brecha, na zona de Alto Isoso. Ao explicar sobre o símbolo da Autonomia Guarani, o “*karapepo*”, que assim como a expressão “*Iyambae*” é historicamente associada à Isoso<sup>9</sup>, Ignacio diz dessa utili-

<sup>8</sup> Entrevistas realizadas na ocasião da pesquisa de campo entre março e abril de 2017.

<sup>9</sup> Sobre a relação da expressão *Iyambae* e Isoso, ver COMBÉS, Isabelle. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano* (siglos XVI a XX). La Paz: Fundación PIEB/IFEA, 2005, p. 20 e 21, p. 30.



zação por parte de “ellos, los otros, ava guarani” que segundo ele são muito diferentes, “deles, los isoseños”. Em seu depoimento e de outros isoseños é clara essa diferenciação eles/nós, inclusive ao afirmarem que a construção da autonomia não envolveu todas as capitânicas, sendo, na opinião de alguns isoseños, um processo muito centralizado em Charagua Norte e na CIPCA. Carlos Sanchez também utiliza essa diferenciação étnica para justificar, em sua opinião, a razão pela qual os isoseños votaram contra a conversão do município de Charagua em autonomia indígena. Primeiro, ele ressalta que a capitania de Charagua Norte sempre esteve à frente do processo e em determinado momento ele afirma que “los ava por historia son mas independientes y los isoseños son más dependientes”.

Considerar essa formação diversa é imprescindível para compreender como a perspectiva de Nação Guaraní enquanto unidade é uma novidade. Uma narrativa que se construiu na ocasião de criação da APG que se deu próxima ao centenário da Batalha de Kuruyuki, o último grande confronto travado em janeiro de 1892 entre guerreiros Guaraní e o exército da República da Bolívia.

### 2.1.1 Sobre a Batalha de Kuruyuki

Durante o período colonial, os povos *Guaraní-Chiriguano*s resistiram bravamente, sendo considerados em toda América, juntamente com os Mapuche no sul do Chile, “el reducto autóctono más importante que con cierto éxito había logrado frenar cuatro siglos de constante presión para ser “conquistado” y “civilizado” por quienes codiciaban su territorio” (ALBÓ, 1990, p. 11).

No entanto, com a independência da Bolívia e a implantação da república, as relações mudaram drasticamente, havendo uma grande redução do território chiriguano e um forte decréscimo demográfico em função da expansão *karai* (APG, 2008). Frente à essa ofensiva, houve várias reações indígenas, sendo destacados levantes e resistências como *La Matanza de Karitati* (1840), *La Batalla de Yuki* (1874-1875) e *La Matanza de Mukuruyati* (1877), até o confronto de 1892, *La Batalla de Kuruyuki*, que resultou no assassinato de milhares de indígenas deflagrando um longo período de silêncio e submissão (ALBÓ, 1990; COMBÉS, 2005; APG, 2008).

Após a derrota na Batalha de Kuruyuki, muitas famílias migraram para a Argentina, outras tantas passaram a viver “apatronadas”, trabalhando em fazendas em um sistema de semiescravidão, outras morreram na Guerra do Chaco e em sucessivos processos de esbulho. Muito se disse nesse período sobre o fim dos chiriguano e da sua capacidade de resistência e de luta. Entre diferentes historiadores era comum argumentar so-

bre a característica dos chiriguanos de se proclamarem *iyambae*, homens sem dono, característica ressaltada por diferentes autores, que Combés apresenta em sua investigação e que em síntese consideram que “Kuruyuki llegó a ser la masacre que fue porque los chiriguanos prefirieron la muerte a la esclavitud” (COMBÉS, 2005, p. 41).

Mas como alerta Combés, se todos coincidem nessa perspectiva do ocaso, não havia, no entanto, consenso sobre o que levou a essa situação. Conforme investigação da autora, alguns historiadores como Saignes, entre outros, propuseram matizes a essa tese, ressaltando as dissidências internas e as rivalidades entre capitánias como razões para o fracasso da batalha de Kuruyuki, e considerando, ainda, a rejeição desse povo a um poder coercitivo interno. Referindo-se a Clastres, Saignes sugere a possibilidade de um suicídio coletivo, referência ao ideal de uma “sociedade contra o Estado”, tal como consta no livro de Combés.

Basándose sobre una sólida documentación histórica, Saignes hace de las eternas disensiones *entre* “capitanías” o “provincias” chiriguanas y de la guerra *intra*-tribal la esencia misma de la sociedad chiriguana (1982; 1985; 1990: cap. 1). La guerra chiriguana, dice Saignes, tiene la misma función que las migraciones y el profetismo guaraní tales como los analizó Hélène Clastres (1975): una función “centrífuga”, un mecanismo de defensa contra la acción “centrípeta” de un incipiente poder separado de la sociedad, de un Estado. Las rivalidades incesantes entre capitanías y jefes chiriguanos no permiten el surgimiento de una cabeza única y unificadora de una “nación” en el sentido político del término (COMBÉS, 2005, p. 42).

O líder da Batalha de Kuruyuki, Apiaguaki Tupa, contou com o apoio de apenas um dentre outros seis grandes capitães da época, o chefe Guairacota. Segundo Albó, Apiaguaki teve uma tática de guerra diferente do estilo tradicional *chiriguano*: concentrou e entrincheirou sua gente, ao invés de seguir a tática de guerrilha em que o ataque era disperso e confundia o inimigo (ALBÓ, 1990). Essa concentração dos guerreiros *chiriguanos* facilitou o ataque do exército republicano que, com suas armas de fogo, massacraram os indígenas que atacavam com arcos, flechas e paus.

A falta de apoio ao líder *chiriguano* e as dissidências internas indicam que o posicionamento de alguns *chiriguanos* foi neutro, mas outros inclusive lutaram juntamente com os brancos, o que desmonta a referência de que havia uma nação *chiriguana* unida em sua última luta (COMBÉS, 2005).

Essas são apenas algumas das nuances desse processo que se deu em fins do século XIX e que em síntese, de acordo com Combés, pode ter representado o fim de uma época, ou de certa definição da etnia *chiriguana*, mas não um fim físico de um povo que segue existindo e lutando, a exemplo das lideranças do movimento indígena das terras baixas da Bolívia que agora se munem de outras estratégias para resistir.

Luta que vem se dando desde a década de 1980, a partir de um processo de reconstrução identitária, mas que, no caso da ressignificação da Batalha de Kuruyuki guarda sérias contradições ao, por exemplo, criar uma visão distorcida da Nação Guaraní, camuflando diferenças e dissidências internas em nome de uma unidade mistificada. Recordar a batalha de Kuruyuki não como uma luta unificada, mas, sim, como um momento histórico em que vários conflitos e princípios étnicos estavam presentes pode contribuir para lidar com os conflitos que se passam atualmente na Autonomia Guaraní Charagua Iyambae.

Essa ressignificação se deu às vésperas de completar um século da batalha, quando também se iniciou a rearticulação dos *Guaraní-Chiriguano*s motivados pelo diagnóstico realizado entre 1985 e 1986 pela CIPCA, por encomenda da CORDECRUZ, o que provocou uma retomada da história e gerou a criação da Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), conforme detalharemos a seguir.

Nessa ocasião, foi criada uma narrativa em que a Batalha de Kuruyuki, segundo Combés, se tornou o mito fundador da Nação Guaraní e essa suposta união do povo Guaraní na última grande batalha se tornou fundamento para a criação da APG: “si hoy el afán es el de una asamblea unida, entonces Kuruyuki debe ser la lucha de un pueblo unido” (COMBÉS, 2005, p. 48).

O questionamento dessa unidade também é feito por Elio Ortiz García, um dos principais intelectuais Guaraní da Bolívia, falecido em 2014, que considera “el mundo guaraní es el mundo de las paradojas y las contradicciones” uma vez que a aparente unidade deste povo na realidade não existe: “vamos a ver siempre a un guaraní disperso, fragmentário y autónomo; pero no una autonomía como unidad, sino fragmentaria” (APG, 2007, p. 12). Em sua ponência na reunião “*Ñamometei Ñande Ñemongeta – Construcción del Estatuto de la Autonomía de la Nación Guaraní*”, realizada entre os dias 30 e 31 de julho de 2007 e compilada em publicação da APG, Ortiz indaga “¿cuándo está disperso y cuándo se unen?”

A criação da APG aparentemente motivou essa união, mas não apagou os conflitos internos que permanecem. Por esse motivo, como aponta Combés, essa união política do povo Guaraní deve ser considerada uma novidade.

## 2.2 Processos que antecederam a constituição da APG

O Chaco boliviano até o início do período republicano tinha se mantido relativamente livre de dominação, com forte resistência *chiriguana* perante os exploradores não-indígenas denominados *karai*, exemplificando o que Stavenhagen aponta sobre a manu-

tenção de vínculos comunitários quando prevaleciam as relações coloniais. Em fins do século XIX e início do século XX, a região se tornou alvo de interesse e com o crescimento da população *karai* o histórico de resistência foi revertido.

Três iniciativas de penetração dos *karai* no território *chiriguano* após a Batalha de Kuruyuki são destacadas por Xavier Albó, por terem se intensificado nesse período ocasionando a dominação deste povo. Essas iniciativas foram as missões franciscanas, a expansão das fazendas com entrada crescente dos criadores de gado e a chegada do Estado, primeiramente apoiando missioneiros e fazendeiros e depois implantando fortes militares e por último sua estrutura administrativa (ALBÓ, 1990).

Criadores de gado pressionavam pela ampliação de seu território, dentre outras razões, visando a atender o aumento da demanda por carne das regiões do altiplano boliviano, onde atividades de mineração foram retomadas, exemplificando aqui o predomínio das relações de classe, conforme apresentado anteriormente com Stavehagen. A expansão das fazendas foi se dando de forma arbitrária em território indígena e, com ou sem títulos, fazendeiros expropriaram famílias que perderam a autonomia da subsistência garantida através de atividades produtivas como a caça, a pesca, a recoleta, e o cultivo coletivo e passaram a integrar a mão de obra dos fazendeiros em condição de semi-escavidão e endividamento sistemático, gerando, com isso, uma desestruturação socio-organizativa (ALBÓ, 2012).

O desmantelamento das comunidades *Guarani-Chiriguano* na região do Chaco boliviano se deu também em função da grande migração para a região noroeste da Argentina, que passou a ser denominada *Mbaaporenda*, ou “lugar de trabalho” em Guaraní, onde trabalhavam nos engenhos de açúcar, ou para a região do Beni que vivia nesse período o *boom* da borracha. Nesse caso, é importante destacar a participação de autoridades indígenas que atuaram como contratistas, recrutando mão-de-obra para atuar nesses campos de trabalho. Seja de forma permanente ou temporária, dentre os que puderam atuar de forma voluntária, dirigiam-se para fora do Chaco todos os que buscavam se livrar da exploração dos fazendeiros, sendo preferível viver empregados a trabalhar como escravos nas fazendas (COMBÉS, 2005).

A Guerra do Chaco (1932-1935) foi outro acontecimento que afetou a região e consequentemente a condição de vida dos *Guarani-Chiriguano*, que em grande parte foram obrigados a participar dessa guerra alheia à sua realidade, servindo para abrir caminhos e prover alimentos, sem receber qualquer remuneração. Albó (1990) acrescenta, no entanto, mais uma perspectiva da Guerra para esse povo:

La guerra permitió a las poblaciones locales el descubrimiento de muchas nuevas facetas del Estado y del país al que habían quedado incorporados sin ser consultados; conocieron sus ejércitos, los múltiples orígenes culturales de sus soldados, etc. Pero además el hecho de hablar el guaraní creaba una situación particularmente delicada para los Chiriguano pues descubrieron que este era también el idioma de los ‘enemigos’; descubrieron que a su vez Bolivia, su propio país, hablaba otras lenguas, abarcaba por igual a otra gente humilde y campesina, a un Estado que podía concederles tierras, y a los patrones que se las habían quitado (ALBÓ, 1990, p. 26-27).

Após a derrota da Bolívia na Guerra do Chaco, em 1936 foi criada a Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) empresa estatal que foi instalada em Camiri, que se converte então na principal cidade do Chaco boliviano, conhecida como a capital nacional do petróleo (ALBÓ, 2012). A descoberta de grandes jazidas de petróleo gerou um grande desenvolvimento econômico na região trazendo benefícios que, no entanto, se mantinham concentrados nas mãos de empresários e fazendeiros *karai*. A população rural do Chaco petrolero seguiu “siendo pobres de solemnidad, aunque reclinados sobre colchones de gas y petroleo, el oro azul” (ALBÓ, 2012, p. 45).

Acrescente-se a esse fato, a reforma agrária às avessas, iniciada em 1953, no contexto da Revolução Nacional de 1952, que na região do Chaco “no hizo sino remachar el proceso de expoliación territorial de los pueblos indígenas (guaraní en este caso) acelerado desde fines del siglo XIX en beneficio de nuevos propietarios y latifundistas” (ALBÓ, 2012, p. 46). Essa distribuição de terras que, afinal, só fez aumentar as desigualdades teve continuidade ao longo do regime militar que se instalou a partir de 1965, após o mandato do Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), tornou a situação dos povos indígenas cada vez mais difícil e insustentável.

Esse contexto é fundamental para se compreender o cenário em que se deu a rearticulação dos Guaraní, iniciada na década de 1980, mesmo período em que foi criada a Central de Pueblo e Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) e que afloraram uma série de movimentos regionais de tipo reivindicativo. Um recorte é apresentado, possível a partir das pesquisas “Asamblea del Pueblo Guaraní: nueva organización Guaraní-Chiriguano”, de Eduardo Mendonza Fernández, de 1992 e “El pueblo Guaraní en Bolivia: organización y programa político”, de Oscar J. Bazoberry, de 1994. Parcial, porque não alcança a perspectiva de lideranças da APG, sendo portanto apontamentos de pesquisas da época.

Ambos os autores ressaltam tentativas de organização dos *chiriguanos* que já vinham ocorrendo nessa época. Foi o caso da relação com a Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), surgida em 1979, tendo criado em 1983 uma central provincial de Cordillera, que, no entanto, não se consolidou definitiva-

mente porque “rompía la estructura tradicional comunitária” (APG, 2008, p. 26) e “por la generalidade de su convocatória y el poco tratamiento que se dio a la particular cuestión guaraní” (BAZOBERRY, 1994, p. 6).

No Departamento de Santa Cruz, Mendoza ressalta o movimento cívico que, durante o governo de Lidia Gueiler Tejada, passou a reivindicar percentuais dos impostos arrecadados pelo Governo em função da atividade petroleira ali desenvolvida e que não eram revertidos ao departamento. Essas reivindicações resultaram, não sem oposição dos grupos de poder de Santa Cruz, na criação de um escritório regional na província de Cordillera da Corporación de Desarrollo de Santa Cruz (CORDECRUZ), responsável por gerir os 11% das regalias que, via decreto, passaram a ser destinadas a diversas obras de desenvolvimento no departamento de Santa Cruz (MENDONZA, 1992).

O recurso conquistado, no entanto, continuou sendo destinado à elite latifundiária, uma vez que o *Fondo Ganadero* criado com o propósito de apoiar pequenos e médios criadores, ao fim beneficiou na grande maioria apenas os grandes fazendeiros, não resultando em melhorias para as comunidades indígenas que seguiam assoladas pela fome e a pobreza. Essa situação somente começa a se reverter com o retorno da democracia boliviana, quando em 1982 a Unidad Democrática y Popular (UDP) assume o governo e a CORDECRUZ passa a ser dirigida por representantes do Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Com o propósito de dar melhores condições ao pequeno produtor campestre, são criadas estratégias de desenvolvimento para o departamento de Santa Cruz, agrupadas em *Programas de Area* desenvolvidos em diferentes regiões. Com o intuito de conhecer a situação dos chiriguanos, a CORDECRUZ encomendou ao Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), instituição que atuava na região desde 1976, a realização conjunta de um “diagnóstico socioeconómico y un programa de desarrollo rural integrado para las comunidades chiriguanas, dentro de lo que vino a llamar el ‘Programa de Area Cordillera’” (MENDONZA, 1992, p. 35).

Esse diagnóstico, realizado entre junho de 1985 e julho de 1986 foi o propulsor do que viria a se tornar a *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG). O levantamento de informações apontou para sérios problemas relacionados à produção, infraestrutura, saúde e educação que eram comuns em diferentes comunidades da província de Cordillera.

A socialização desses dados em encontros promovidos pela CIPCA entre agosto de 1986 e janeiro de 1987 reuniram lideranças de diferentes comunidades que instigados por essa ONG, começaram a se organizar com o objetivo de constituir uma instituição que pudesse representar as demandas da comunidade e fazer frente às opressões e desigualdades que assolavam os *Guarani-Chiriguanos*. A primeira reunião aconteceu na co-



munidade de Ivamirap̃yta, na zona de Kaipependi-Kaarovaicho, em agosto de 1986, reunindo 35 comunidades de quatro zonas chiriguanas, a saber: Charagua, Lima (atual Ipaguasú), Gutiérrez Norte (atual Kaaguasu) y Gutiérrez Sur (atual Gran Kaipependi Karovai-cho) (APG, 2008). Mendoza cita a ata desse encontro, parte do arquivo da CIPCA, em que consta:

El encuentro se centró en la explicación e interiorización acerca del estado y avance del diagnóstico socioeconómico de las comunidades (censo, situación de tierra, economía, etc), y sobre todo en la reflexión y motivación sobre la necesidad de que las comunidades se organicen con un estilo y orientación propia (AC-CAM 2) (MENDONZA, 1992, p. 39).

Essa iniciativa institucional que tinha como objetivo enfrentar os problemas apontados no diagnóstico, a saber, Produção, Infraestrutura, Saúde e Educação, agrupados pela sigla PISE e criar o Programa de Desarrollo Campesino de Cordillera (PDCC), promoveu uma movimentação entre lideranças e influenciou diretamente nas diretrizes da organização que estava sendo gestada nesse momento.

O modelo de organização proposto se estruturava em torno do PISE, em 1991 atualizado para PISSET, com a incorporação da questão da Terra e Território, sendo definidos representantes comunais, zonais e regionais para ocuparem cargos, em cada instância, relacionados a cada um desses problemas apresentados no PISSET. É importante considerar que, nas comunidades, esse modelo significava a criação de novos cargos, “en un claro intento por ‘modernizar’ la organización comunitaria” (MENDONZA, 1992, p. 62). A criação de organizações zonais – em Charagua Norte, Charagua Sur, Lima e Camiri – representa outro impacto, “cambio profundo a las formas de organización anteriores” (MENDONZA, 1992, p. 47) em comunidades que não possuíam um tipo de organização mais ampla, como é o caso de Kaipependi – Kaacovacho e Isoso, tradicionalmente organizadas em capitánias.

Há uma diferença entre capitánias e zonas, sendo que a primeira é anterior às zonas, que surgiram especificamente no contexto de criação da APG. Atualmente, as zonas também são denominadas capitánias, mas o que as difere são os critérios de designação da autoridade e o tempo de permanência, que no caso das capitánias são cargos hereditários com mandatos por tempo indefinido (BAZOBERRY, 1994).

No caso de Isoso, por exemplo, capitania com longo histórico e grande reconhecimento perante as comunidades *chiriguanas*, as autoridades seguem uma linhagem, pertencem à “famílias reales” e fazem valer uma legitimidade “de sangre” (COMBÉS, 2005). Nas zonas, os mandatos são temporários, geralmente com duração de dois anos, as autoridades são mais jovens e sua atuação também é nova e, no contexto da APG, mais

ampla, abarcando toda essa organização do “*Pueblo Guaraní*”, o que gera conflitos com as autoridades particulares de cada capitania. Bazoberry ressalta que as capitânias tradicionais existem em regiões que têm condições menos favoráveis, como alta taxa de migração da população em busca de trabalho, menor disponibilidade de recursos e de capacidade produtiva. Nesse contexto, há uma maior hierarquia em relação a bases organizativas mais frágeis, “determinando mayor poder para las autoridades y menor espacio para la asamblea” (BAZOBERRY, 1994, p. 34).

Guardadas as devidas especificidades, a proposta da CIPCA de organização em torno do PISET foi remanejada em ambos os casos, dotando-a de características próprias dos *Guaraní-Chiriguanos*. Neste contexto, Mendonza (1992) ressalta a recuperação e reafirmação como autoridade chiriguana do *Mburuvicha* (autoridade comunal) e do *Mburuvicha Guasu* (máximo representante das comunidades que conformam a capitania ou zona), sendo esse exemplo uma demonstração do campo de negociação que se estabelece em que há apropriação do que interessa e o descarte do que não serve para as finalidades do grupo.

Diante dos problemas comuns enfrentados pelos *Guaraní-Chiriguanos* e desse modelo de organização compartilhado entre diferentes zonas, a demanda por uma organização que agrupasse todas essas comunidades se tornou ainda mais evidente. Em fevereiro de 1987, foi promovido na Fundación Arakuaarenda, ONG localizada no município de Charagua e que atua com capacitação e formação de jovens lideranças, um “*Encuentro de Dirigentes Zonales*” com a presença de autoridades comunais e representantes zonais de 43 comunidades. No documento da APG intitulado *Plan estratégico de la Nación Guaraní: situación y estrategias – Plan de Vida Guaraní*, consta:

La APG nace con una estructura, que había sido diseñada con el Programa de Desarrollo Regional, el cual se expresa bajo la sigla del PISET, cuyo propósito es responder a la demanda y solución a los problemas de PRODUCCIÓN, INFRAESTRUCTURA, SALUD, EDUCACIÓN Y TIERRA-TERRITORIO. Sin embargo, los objetivos alcanzan hasta en la defensa de los Derechos Humanos. Posteriormente, en los años 2000, se incorporan demanda como de GÉNERO, COMUNICACIÓN, RECURSOS NATURALES Y MEDIO AMBIENTE (APG, 2008, p. 27).

O nome da *Asamblea del Pueblo Guaraní*, segundo Mendonza, foi definido considerando que “refleja a la vez la especificidad de lo chiriguano y su interrelación con la sociedad global” (MENDONZA, 1992, p. 51). A opção por Guaraní e não *Chiriguano*, se por um lado evita a interpretação equivocada de *chiriguano* como uma tradução para o que em *quéchua* significa “esterco frio”, ressalta por outro, segundo Combés, uma hierarquia em que “entre los chiriguanos el elemento guaraní, políticamente dominante, cristaliza la “identidad” de la etnia” (COMBÉS, 2005, p. 314). Representa, ainda, um apagamen-



to da herança *chané*, da condição mestiça desse grupo étnico que, mesmo compartilhando semelhanças linguísticas, não tem suas diferenças suprimidas por uma representação institucional.

Ao final deste “*Encuentro de Dirigentes Zonales*”, em 07 de fevereiro de 1987, foi fundada a *Asamblea del Pueblo Guaraní*, “una opción novedosa que articula los elementos contemporâneos en términos de necesidad histórica, de reivindicación social ante el Estado y de conducción de un proyecto próprio” (BAZOBERRY, 1994, p. 42). A perspectiva de união do povo Guaraní, assim como a forma de organização social zonal com subdivisões por áreas de demanda social podem ser consideradas novidades, conforme proposto por Combés e que ressoam em questões atuais envolvendo a Autonomia Guaraní Charagua Iyambae.

A importância das assembleias, em contraponto aos cargos de autoridade da APG e o histórico de relação com os comitês cívicos, são aspectos que merecem ser destacados nesse processo, uma vez que se relacionam diretamente com o contexto atual.

### 2.2.1 Composição da organização, contradições e enfrentamentos

Com a mudança da dinâmica de organização ancestral “que estuvo circunscrita a la guerra entre grupos, en un sistema de alianzas y conflictos muy ágil y coyuntural” (BAZOBERRY, 1994, p. 6), o povo Guaraní foi inevitavelmente tendo que se ajustar à estrutura oficial do Estado, das empresas e da sociedade como um todo que exigiam da APG adequações para dialogar “de igual para igual”.

Bazoberry (1994) ressalta como o crescimento da APG demandou um corpo dirigente estável, sendo que essa exigência contrariava de certa forma o processo assembleário que representa a principal instância de decisão. Na dinâmica das assembleias, a tomada de uma decisão sobre determinado assunto pode ser imediata, mas também pode demandar diferentes encontros, requerendo tempo para que haja a devida circulação de informação para se chegar a consensos amplos. Esses consensos são elaborados nas assembleias, mas também fora delas, nos diálogos interpessoais e comunitários quando se busca o máximo de informações antes de se posicionar em relação a qualquer assunto. “Una vez que exista el consenso suficiente se objetivizará en la asamblea, momento en el cual el libro de actas juega un papel importante sobre las decisiones adoptadas” (BAZOBERRY, 1994, p. 26-27).

As decisões tomadas nas assembleias regionais e zonais seriam, portanto, reflexo das discussões e deliberações encaminhadas nas assembleias comunais, o que leva o pesquisador a classificar a estrutura da APG como uma “trama de relaciones assembleari-

as” (BAZOBERRY, 1994, p. 46). Segundo ele, essa dinâmica fica comprometida quando propostas governamentais ou de outras instituições são feitas diretamente nos âmbitos zonais ou regionais, exigindo curto prazo para decisões, o que inviabiliza o fluxo de circulação de informações e opiniões.

A conformação da APG foi definida em reuniões onde foram levantadas propostas de formar uma direção coletiva, em que os representantes teriam cargos rotativos com a intenção de proporcionar a todos os envolvidos a experiência nessa instância, mas também como uma tática para evitar a cooptação de líderes por partidos políticos (MENDONZA, 1992). Ao fim, em 1991 se conforma o *Comité Ejecutivo* com um representante de cada zona e três secretários executivos, em que um é fixo por um mandato de dois anos e os demais são rotativos, alternando entre outros membros do comitê a cada reunião da APG realizada com periodicidade bimestral.

As comunidades e zonas seguem independentes e com autonomia. As assembleias nas instâncias comunais, zonais e regionais continuam sendo a referência mais forte, e “instrumento privilegiado de articulación entre los diferentes niveles de la APG” (MENDONZA, 1992, p. 67). No *Plan de Vida Guaraní*, documento oficial da APG elaborado em 2008, a estrutura organizacional é representada conforme diagrama abaixo:

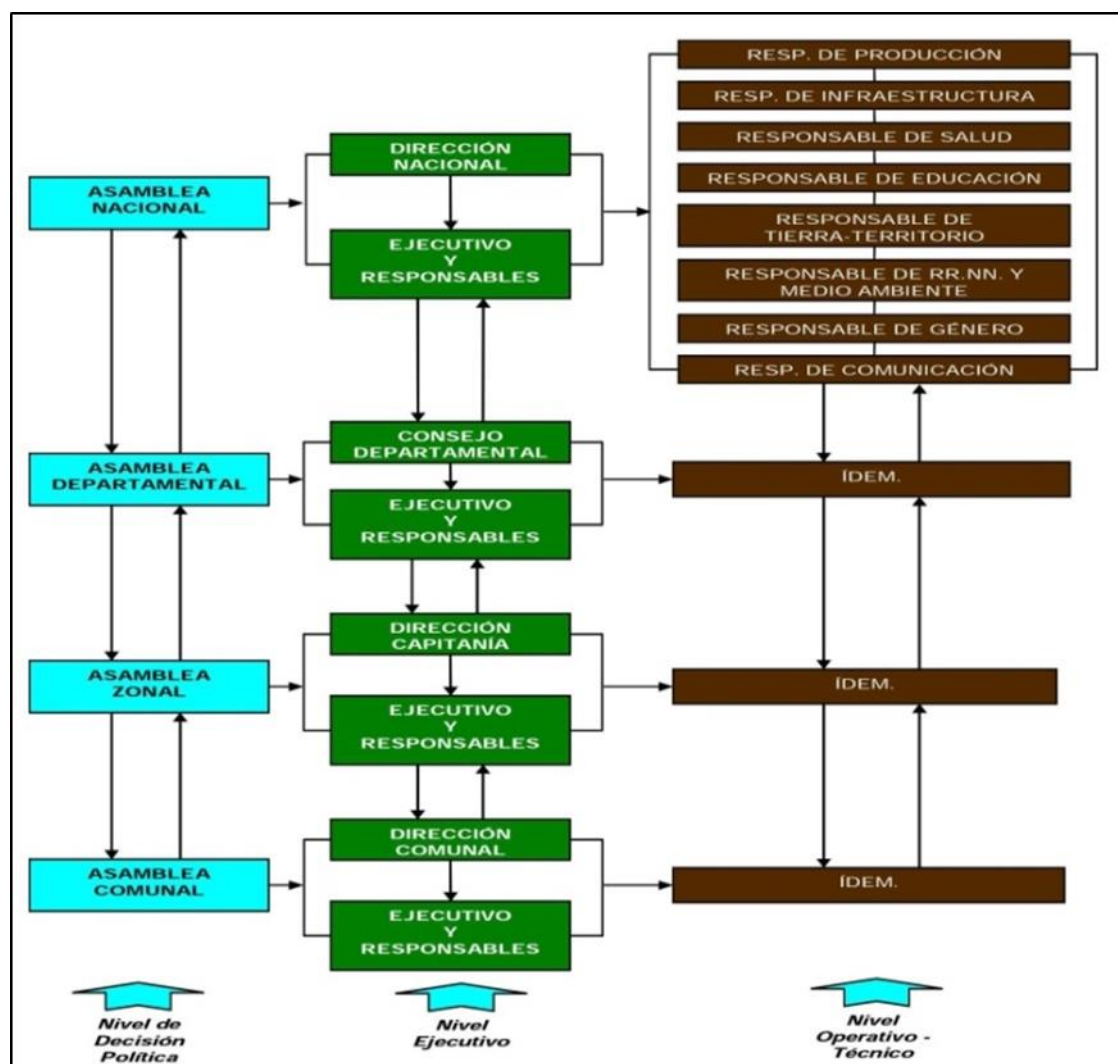


Figura 3 – Organograma da APG

Fonte: Plan de Vida Guaraní (2008)

A criação desse Comitê Executivo, para além das funções internas de garantir a participação da maioria das autoridades zonais e comunais nas assembleias regionais e apoiar as demandas do povo Guaraní, atende a demanda de interlocução externa, uma vez que esses representantes são a voz oficial da APG na apresentação de projetos, na interlocução com o Estado, organizações indígenas e outras instituições com as quais seja necessário dialogar (BAZOBERRY, 1994).

Apesar dos representantes do Comitê Executivo não terem real poder de decisão, os relatos apontam para atitudes ambíguas e contraditórias de representantes que apegados ao poder agiam muitas vezes em benefício próprio, assim como acontecia historicamente em capitánias.

“Asamblea” y democrática, sin embargo, la APG también es una instancia superior de decisión. Pasa con sus dirigentes lo mismo que con el capitán grande del Iso-so: ejercen más su cargo en las ciudades que en sus comunidades y son perso-

nas que deciden, en gran medida, lejos de cualquier instancia colectiva, evidentemente imposible de convocar para cada ocasión. Sea en la CIDOB, sea en el seno de la APG, los “ejecutivos” de turno se enfrentan, como el capitán grande en el Isoso, con acusaciones de corrupción o de autoritarismo. Las “relaciones exteriores” de la asamblea guaraní requieren habilidades particulares, un buen conocimiento del mundo de los blancos, un buen dominio del idioma español, un mínimo conocimiento de la jerga especial de los proyectos, presupuestos y evaluaciones: el control del “pueblo” se vuelve, en la práctica, nulo (COMBÉS, 2005, p. 317).

Esse contato se dava principalmente com organizações indígenas ou camponesas, como as já citadas Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) e a Central de Pueblo e Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), com os partidos políticos e instituições do Estado, com as ONGs e também com organizações populares, dentre os quais destacamos os Comitês Cívicos.

Criado em 1976, como filial do Comitê Cívico de Santa Cruz, o Comitê Cívico de Charagua representa os interesses de grupos hegemônicos da região como fazendeiros, criadores de gado, comerciantes, transportistas entre outros profissionais. É um dos principais órgãos aos quais a APG surgiu para fazer frente às decisões arbitrárias que beneficiavam grupos de poder, em detrimento dos direitos das populações indígenas. Por essa razão, naturalmente, foi o grupo que mais se opôs à criação da APG, e à aprovação do Programa de Desarrollo Campesino de Cordillera (PDCC), destinado a dar melhores condições de vida para as comunidades *chiriguano*s (MENDONZA, 1992).

Buscando de todo modo enfraquecer a organização indígena recém-criada que provocava um deslocamento na estrutura de poder até então nunca questionada, esse Comitê Cívico chegou a acusar a APG de um novo levante, a exemplo de Kuruyuki e posteriormente, em 1991, chegou a propor a criação de uma nova província, o que fragmentaria a unidade da APG que era também territorial. Esse Comitê Cívico é o mesmo grupo que, no contexto da Autonomia Guarani Charagua Iyambae, colocou uma série de entraves, como veremos a seguir.

## 2.3 Luta por autonomia

A demanda por autonomia faz parte das propostas da APG desde a década de 1990, quando a questão da Terra e Território foram incorporadas ao PISET, e o registro de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC), na época denominado Tierra Comunitaria de Origen (TCO), foi viabilizado.

Foram empreendidas diferentes iniciativas pela APG para se chegar ao que hoje é a Autonomia Guarani Charagua Iyambae. Em 2009, antes mesmo da formalização da Constituição do Estado Plurinacional que já tinha seu conteúdo definido e fundamentada na Ley 4021 del 14 de abril de 2009, a APG iniciou o processo de conversão dos municí-

prios de Charagua e Huacaya para a Autonomia Indígena. Se esse marco institucional viabilizou a conquista da Autonomia Guarani Charagua Iyambae, concretizada em janeiro de 2017, outros antecedentes legais como a Ley de Participación Popular (Ley nº 1551 de 1994), a Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas (Ley nº 2771 de 2004) e a Ley INRA (Ley nº de 1996) já vinham sendo utilizados para essa finalidade pela APG que há décadas se organiza e desenvolve estratégias com o objetivo central de reconstituir seu território. A representação Guarani no Senado e na *Alcadía* de Charagua (correspondente ao órgão de poder municipal no Brasil), bem como realização de marchas e fechamento de estradas são exemplos de como a APG vem ao longo de muitos anos mantendo o foco na busca por reconstituição do território, em uma dinâmica que oscila entre movimentos de visibilidade e latência (MELUCCI *apud* WAHREN, 2012).

A “Marcha por el Territorio y la Dignidad”, em 1990, merece destaque pela articulação do povo Guarani em âmbito nacional, promovendo uma conexão com outros povos e organizações. Nessa mobilização, a problemática do território ganhou mais espaço e relevância, tendo sido elaborada internamente, a partir dessa ocasião, o pré-projeto de Ley de Pueblos Originários, aprovado em asamblea em Tapyta, em dezembro de 1990, e posteriormente apresentado ao Governo. A APG participou também da “marcha indígena de tierras bajas del 2002 cuyo propósito es pedir a la decadente clase política una Asamblea Constituyente para dar una verdadera salida a la crisis multidimensional en Bolivia” (LEDEZMA, 2011, p. 21).

No contexto histórico de Charagua, cabe destacar que desde a Ley de Participación Popular em 1994, representantes Guarani passaram a ocupar cargos no poder municipal, como consejales eleitos, e posteriormente com alcades Guarani, havendo também em âmbito nacional asambleístas eleitos. Esses espaços institucionais foram conquistados pelos Guarani que, no entanto, esbarravam em limitações impostas pela legislação, como aponta Carlos Sanchez em entrevista:

Por mas que teníamos un alcade Guarani, seguían las leyes nacionales. Es nuestra gente, nuestro Hermano, porque está haciendo así? No, así dice la ley. Entonces, de que no servía meter um Guarani se va a seguir las leyes nacionales o transnacionales? Como vamos a caminar? Haciendo nuestra propia ley pues.<sup>10</sup>

A expressiva participação dos Guarani na *Asamblea Constituyente*, em 2006, resultou na inclusão do direito à autonomia indígena na Constituição Política do Estado Plurinacional – CPE da Bolívia, finalizada em 2009 e formalizada em 2010. A perspectiva de autonomia indígena proposta pela Nação Guarani na ocasião da *Constituyente* era mais

<sup>10</sup> Entrevista concedida em março de 2017, na sede da Fundación Arakuaarenda, em Charagua Pueblo.

ampla do que foi incluído na CPE, uma vez que pretendia eliminar divisões político-administrativas e unificar o território, hoje dividido nos *departamentos* de Santa Cruz, Chuquisaca e Tarija, e propunha a criação de Unidades Territoriales Indígenas Autónomas – UTIA (APG, 2006), onde também seria reconhecida a presença de campesinos e não indígenas. Não sendo aprovada a proposta tal como apresentada no documento da APG, de 2006, intitulado “Ore Ñemongeta Parte I – Propuesta hacía la Asamblea Constituyente” restou, portanto, as possibilidades de conversão em autonomia indígena por municípios ou Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC).

Em artigo publicado na *Revista del Consejo Educativo del Pueblo Originario Guaraní*, da APG, José Ledezma contextualiza o momento em que foi realizada a *Asamblea Nacional da APG* em Isipontindi, em junho de 2009, quando se definiu pleitear a autonomia indígena via município. Nessa ocasião, foi ponderado que as TCOs tinham como limitação o fato de que a demarcação não estava finalizada/completa. Além disso, argumentou-se que era preciso ir além do nível zonal/capitania que representavam as TIOCs, abrangendo um território mais amplo, o que só era possível por meio da conversão de município em Autonomia Indígena Originario Campesina (AIOC)<sup>11</sup>. Considerando como elementos principais “el poblacional, territorial y fortaleza organizativa, ya que se considera que el sujeto autodeterminado es el que se dará la esencia a la AIOC bajo cualquier base territorial de conversión” (LEDEZMA, 2011, p. 22), ficou definida a via de conversão das autonomias de Charagua e Huacaya.

Ao optar por converter o município em Autonomia Indígena, a experiência de Charagua Iyambae abriga, sobre uma mesma estrutura organizacional, comunidades de não indígenas e diferentes TIOCs que mesmo sendo parte da Nação Guaraní guardam diferenças e conflitos internos, que podem ser exemplificados pelo fato de que a zona de Alto Isoso votou contra a conversão do município em autonomia indígena.

A primeira autonomia indígena da Bolívia se concretiza, portanto, em um cenário complexo, em que os desafios impostos pelo sistema-mundo capitalista então presentes, assim como as contradições inerentes ao interior das comunidades (PRADA ALCOREZA, 2016). Trata-se de um conflito ontológico, que possibilita, como propõe Schavelzon “una discusión que transita en otro nivel, como mundo verdaderamente irreductible a los términos del otro, aunque al mismo tiempo abierto a formar combinaciones, ensamblajes y bloques coyunturales” (SCHAVELZON, 2016, p. 92).

---

<sup>11</sup> É preciso considerar a existência de outros fatores que levaram a essa decisão, como a influência de ONGs, não cabendo na presente pesquisa, no entanto, abordar esse amplo e complexo tema.



Para se chegar à conquista da Autonomia Guarani Charagua Iyambae foi necessário superar muitos desafios e romper entraves impostos inclusive pelo próprio Estado Plurinacional (MORELLI I TORA, 2015), o que tornou o processo longo e moroso. Em 2009, Charagua ganhou com pequena margem de diferença o *referendo aprobatorio* com consulta pública sobre a conversão de Autonomia Municipal para Autonomia Indígena. A aprovação do referendo foi o primeiro passo, seguido da etapa de elaboração e aprovação do Estatuto que foi a que durou mais tempo (2009-2012), além do longo prazo para aprovação do Estatuto por parte do Tribunal Supremo Eleitoral (2013-2014), a designação do referendo para aprovação da população (2015) e sete anos depois de iniciado o processo (2016) se realizou a eleição dos representantes da Autonomia Guarani Charagua Iyambae entre os meses de agosto e setembro de 2016, tendo sido concluído o processo no dia 18/09/2016, com posse dos novos representantes ocorrida em 08/01/2017.

Tendo agora a referência de Charagua, outros municípios como Lagunillas e Gu-tierrez, que já haviam tentado a Autonomia anteriormente, mas esbarraram em dificuldades, estão mobilizados e tramitando o processo institucional exigido.

### 2.3.1 As zonas urbanas e a construção da autonomia indígena

As zonas urbanas de *Charagua Pueblo* e *Estación* concentram a maioria opositora ao processo de conversão do município em autonomia indígena, sendo importante destacar que no primeiro referendo realizado em 2009, o “sim” venceu com uma pequena margem de 56% de aprovação (ANZALDO GARCIA; GUTIERREZ GALEAN, 2014). No entanto, em capitâneas Guarani como Alto Isoso, por exemplo, a maioria também votou contra a conversão. Dois fatores centrais foram percebidos nos relatos de entrevistados: a falta de informação e articulação com as bases nesta comunidade e, por outro lado, foi relatado por diferentes pessoas que as campanhas pelo “não” contaram com investimento dos “verdes”, como se referem ao partido dos Democratas ao qual é filiado o atual governador do departamento de Santa Cruz, que seriam contra a descentralização de recursos e a alteração na forma de gestão administrativa do maior município da Bolívia<sup>12</sup>.

No caso das zonas urbanas, o contexto de participação no processo de construção da autonomia de não indígenas residentes nas áreas urbanas foi parcialmente reconstitu-

---

<sup>12</sup> Tal informação, no entanto, não tem comprovação documental. Cabe citar também que entraves foram impostos pelo Estado Plurinacional da Bolívia, o que tornou longo e moroso o processo de concretização da Autonomia. Sobre este histórico de dificuldades ver MORELLI I TORA, Pere. La (difícil) construcción de autonomías indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Consideraciones generales y una aproximación al caso de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. *REAF*, n. 22, out. 2015, p. 94-135.

ido por meio de entrevistas realizadas entre março e abril de 2017, na ocasião da pesquisa de campo e da consulta a documentos de instituições, como a ONG CIPCA e a Fundación Arakuaarenda, que atuaram ao longo dos anos, prestando assessoria técnica e jurídica à *Asamblea del Pueblo Guarani*.

Roxanna Gutiérrez Suárez, atual Presidente do Conselho Paroquial de Charagua e Coordenadora da Paroquia Jesuíta da Bolívia, em entrevista realizada em abril de 2017, relata que desde que a chegada de Evo Morales, no ano de 2007, quando se passou a cumprir alguns direitos indígenas, a APG constantemente buscou mobilizar a população de não indígenas de Charagua e também instituições, como a *Asociación de Ganaderos de Cordillera* (AGACOR), da qual ela fazia parte da diretoria, convidando para reuniões de construção da Autonomia Indígena. “Siempre habia una resistencia de no ir o una no creencia del pueblo, de que la autonomia iban a darse. Siempre yo vi la apatia del pueblo de nunca asistir a ninguna de las reuniones”.

Essa descrença na possibilidade de êxito da demanda indígena se manteve durante toda a tramitação da conversão do município em autonomia indígena, refletindo o racismo como elemento da colonialidade do poder que “está implicado en la base misma del poder en América Latina” (QUIJANO, 2014, p. 773). Poder que se estrutura segundo a lógica eurocentrista de um Estado Nacional homogêneo.

No entanto, a Autonomia prosseguiu com vitórias consecutivas mesmo que em longo prazo, sendo a primeira conquista a aprovação, com pequena margem de diferença, da consulta pública sobre a conversão de Autonomia Municipal para Autonomia Indígena, realizado em 200, seguido da elaboração e aprovação do Estatuto (2012), aprovação pelo Tribunal Supremo Eleitoral (2013/2014), designação do referendo para aprovação do Estatuto pela população (2015) e sete anos depois de iniciado o processo (2016), realizou-se a eleição dos representantes da Autonomia Guarani Charagua Iyambae.

Principal representante da oposição à Autonomia Guarani, Maria Antônia Arancibia, natural de Charagua Pueblo e Presidente do Comitê Cívico de Charagua, afirma em entrevista que ninguém sabia dessa proposta da Autonomia, “para nosotros fue un decreto, una sorpresa, algo desconocido”. No entanto, ela relata que em 2009 o Comitê Cívico, constituído por instituições locais, ligadas ao comércio, transporte, gado, vigilância, entre outros, assumiu a campanha pelo “não”, tendo atuando em *Charagua Pueblo*, *Estación* e também em algumas comunidades, mas alega não terem tido recurso suficiente para fazer campanha no segundo referendo de aprovação do Estatuto que se deu em 2012.

Miguel Suárez, hoje técnico da ONG CIPCA que atua há mais de 40 anos em Charagua, ressalta que as áreas urbanas de *Charagua Pueblo* e *Estación* só se mobilizaram



quando a Autonomia já era uma realidade e essas zonas precisavam indicar seus representantes para compor o governo autonômico. Nessa fase de definição dos candidatos, Nely Moza Romero, da comunidade Guarani de *Chorito Bajo*, hoje representante do *Órgano Legislativo*, ressalta que havia desconhecimento por parte da população sobre o que significava a Autonomia. Como membro do *Comité Propulsor* da Autonomia realizou diversas reuniões com as 11 *juntas vecinales*.

Ellos lo entendían mal, tenían un mal concepto. En las campañas han utilizado cosas, como se dicen que si se apoya la autonomía van a quedar sin casa, le van a quitar su chaco, se daban esas versiones y nosotros hemos tratado de hacer entender que no, que ninguna parte del Estatuto decía que esa era la visión de la autonomía. Al final hemos logrado hacerlos entender para que procedamos la elección de las autoridades<sup>13</sup>.

Nas eleições do governo autonômico, *Charagua Pueblo* se dividiu em diferentes frentes, sendo que Miguel Suárez foi candidato ao órgão executivo, compondo uma frente com candidatos para os outros órgãos que pretendiam atuar em diálogo com a proposta Guarani. De acordo com o que foi relatado por ele, por Roxana Gutiérrez e também por Mercedes Cortez, candidata ao órgão legislativo e ex-representante do Controle Social de Charagua Pueblo, os candidatos da oposição, ligados ao Comitê Cívico, mobilizaram transporte para que *charagueños* residentes em Santa Cruz viessem para as eleições que se deram por voto secreto, conforme procedimento padrão das áreas urbanas. Esta frente elegeu representantes para os órgãos executivo e legislativo, tendo vencido com uma diferença de 43 votos. Da outra frente foram eleitos dois representantes para o *Ñemboati Guasu* (Órgão de decisão coletiva), Hedder Sanchez e Maria Nela.

Concluída as eleições, em setembro de 2016, o Comitê Cívico, presidido por Maria Antônia, anunciou um *cabildo* em Charagua, alegando irregularidades nas eleições e exigindo a expulsão da CIPCA e de outras instituições envolvidas no processo de Autonomia. Em função desse *cabildo*, houve uma grande mobilização nacional e internacional, garantindo o direito de permanência das instituições em Charagua, gerando em contraponto um processo contra Maria Antonia, enquanto presidente do Comitê Cívico.

### 2.3.2 Divisões internas: a oposição em Alto Isoso

A pequena diferença apresentada no resultado do referendun que consultou a população sobre conversão do município de Charagua em autonomia indígena expressa a complexidade das relações entre as zonas que hoje conformam a Autonomia Guarani Charagua Iyambae. Para além das zonas de Charagua Pueblo e Charagua Estación, que

<sup>13</sup> Entrevista concedida em 27 de março de 2017, em Charagua Pueblo.

concentra população não indígena, fazendeiros e empresários contrários a autonomia, a opção pela não conversão também foi a escolha de grande parte da população das zonas de Alto e Bajo Isoso, o que impactou em termos percentuais o resultado final, que teve cerca de 56% votos a favor da conversão. Enquanto em Charagua Norte, o “sim” foi a opção de 84% da população, e apenas 16% optaram pelo “não”, em Alto Isoso, 52% da população escolheu o “sim”, e 48% votaram pelo “não”. Essa pequena diferença também está expressa nos resultados do referendo em Bajo Isoso, que teve 54% de votos a favor do referendo, contra 46% de votos contra (ALBÓ, 2012). Ao analisar os resultados do referendo, Xavier Albó comenta que esse resultado apertado era esperado e “incluso sorprendió que ganara el Sí, sobre todo en Alto Isoso, pues allí durante años se había conformado una alianza bastante estable entre el *mburuvinha guasu* Boni Chico Barrientos, el Comité Cívico de Santa Cruz y partidos políticos de derecha” (ALBÓ, 2012, p. 125). Essa situação também foi relatada por alguns entrevistados de Charagua Norte e das instituições envolvidas.

Retornando brevemente o livro de Isabelle Combés, é importante destacar que a região de Alto e Bajo Isoso compreende um imenso território que inclui o Parque Nacional Kaa Iya del Grand Chaco, em uma região que apresenta escassez de água em parte do seu território e que tem cerca de 25 comunidades espalhadas ao longo das margens do rio Parapetí, nesse “frágil cordón fértil del Chaco cruceño” (COMBÉS, 2005, p. 25). A agricultura é uma das principais atividades econômicas das comunidades, sendo cultivado milho, arroz, feijão e abóbora, cabendo destacar ainda a criação de gado e de outros animais como cabras e porcos, mais centrais na economia local do que a agricultura (COMBÉS, 2005).

As zonas hoje divididas entre Alto e Bajo Isoso guardam sua diversidade étnica e suas diferenças geográficas, mas também políticas e foram organizadas ainda no século XIX como Capitania Grande, sendo atualmente denominada Capitania Alto y Bajo Isoso (CABI). Como apontado anteriormente, essa capitania tem uma estrutura comandada historicamente por um Capitão Grande que tem sucessão lineal repassada a descendentes da mesma família e se tornou “una de las organizaciones indígenas más fuertes y poderosas del oriente boliviano” (COMBÉS, 2005, p. 18). Como as demais capitánias, a CABI se filiou à CIDOB em 1982 e é também vinculada à APG desde 1987. É destacado pela autora que as rivalidades desde sempre existentes em relação aos *ava*, assim como o fato de serem numericamente inferiores a eles na APG, fizeram com que a CABI buscasse seu próprio caminho, tendo aberto, em 1993, um escritório na cidade de Santa Cruz de la Sierra que foi denominado Fundación Ivi Iyambae (Fundación Tierra sin dueño). Com

essa institucionalização, a capitania conquistou financiamentos internacionais para empreender projetos de desenvolvimento, tendo conquistado a criação do Parque Nacional Kaa Iya del Grand Chaco, em 1995, e tendo se convertido, no marco da Ley de Participación Popular, no primeiro distrito municipal indígena da Bolívia (COMBÉS, 2005). Em 2004, o capitão grande da CABI passou ser “representante guarani” no Comitê Cívico de Santa Cruz.

A história da *Capitanía Grande del Isoso*, hoje *Capitanía del Alto y Bajo Isoso* é amplamente apresentada por Isabelle Combés, cabendo, nesse momento, apenas pontuar a centralidade dessa organização sócio-política na região e os apontamentos que traz para o contexto da Autonomia Guarani Charagua Iyambae. O resultado do referendo de conversão para município indígena, aliado a esse contexto etno-histórico, motivou a ida a Alto Isoso durante a pesquisa de campo para buscar conhecer, na perspectiva da comunidade, as razões pela oposição à autonomia. Dentre as dezenas de comunidades que compõe esta zona, por indicação de Combés e pela convergência de oportunidades, optamos por conhecer a comunidade de La Brecha.

Com o apoio de Roxanna Ruiz, da *Fundación Arakuaarendá*, consegui o contato de um casal de professores de Charagua Pueblo, que reside em La Brecha ao longo da semana, onde ministram aulas e sempre disponibilizam vagas no carro para passageiros que seguem para a região de Alto Isoso. Os ônibus fazem esse trajeto apenas três dias na semana e a possibilidade de ir antes, tendo indicação de onde chegar, pareceu a melhor opção. A partida de Charagua Pueblo foi no final da tarde, às 17h e após quase seis horas de viagem, chegamos na comunidade. A distância não é tão grande, no entanto, a estrada estava em péssimas condições, muito em função do período chuvoso, mas principalmente pela falta de manutenção do caminho que passa por grandes fazendas, a maioria pertencentes a famílias de menonitas, com os quais cruzamos inúmeras vezes em suas carroças ou a pé. Cabe comentar que sempre que se pergunta a um Guarani sobre a relação dos menonitas com a Autonomia de Charagua Iyambae é consenso responderem que eles são os mais autônomos, pois vivem na região de Charagua, mas têm todo um sistema próprio de educação, justiça e economia e não se manifestam e nem interferem nas decisões que se dão além de seu território. Muitos Guarani trabalham nessas fazendas produtoras, principalmente, de soja para exportação. É marcante o contraste na paisagem quando se chega à comunidade de Isiporenda, a primeira de Alto Isoso. As cercas e o campo rasteiro do monocultivo dão lugar a uma vegetação de bosque seco, densa e contínua ao longo da estrada que beira o Rio Parapetí e cruza as dezenas de

comunidades da zona de Alto Isoso. Entre casas de adobe espalhadas, cercadas de árvores baixas, uma escola e um posto de saúde indicam a chegada a uma nova comunidade.

Adentramos na zona de Alto Isoso já à noite e o movimento de pessoas nas ruas ia reduzindo com o horário avançado, assim quando chegamos a La Brecha e não tive outra opção a não ser pernoitar no carro do casal de professores até amanhecer e então poder buscar um lugar onde me hospedar. Era noite de lua cheia, o que favoreceu me localizar minimamente, reconhecendo o ambiente cercado por Toborochis, árvore semelhante à paineira no Brasil e muito presente na região, sendo um dos símbolos da Autonomia. Ao amanhecer, entendi que estava no lugar onde os professores da escola residem, sendo que muitos deles são da etnia Quechuas e não Guarani. Um dos professores que se apresentou para mim, indicou-me buscar hospedagem na Asociación de las Tejedoras de La Brecha, onde estive hospedada por uma semana. Logo entendi estar diante de D. Elena Segundo, irmã de Ignacio Barrientos Segundo, contatos indicados por Isabelle Combés, cuja a Asociación é presidida por D. Mary Morales que é representante da Zona de Alto Isoso no *Ñemboati Guasu*, a grande assembleia da Autonomia Charagua Iyambae.

Para além das entrevistas, nesse contato cotidiano foi possível conhecer um pouco do modo de vida Guarani, manifestado nas rodas de conversa regadas a mate embaixo da sombra das árvores, no cultivo compartilhado das roças, nos compartilhamentos comunitários, seja em torno da construção de uma casa ou na criação de animalitos soltos pela comunidade e partilhados entre as famílias. Experimentar o *Ñande Reko*, que segundo Don Vicente Moreno é acessar “la forma que vivimos, como manejamos nosotros, como trabajamos, como comemos, como es nuestra participación entre nosotros, de que forma podemos andar. *Ñande Reko* es así, unir toda la gente, unir toda familia, no vender a nadie. Todas las cosas que tenemos, compartimos juntos”.

Conhecer a dinâmica própria dessa comunidade que não tem luz, nem água encaçada, que a maioria das casas tem a Rádio Santa Cruz tocando músicas e notícias em castellano, mas a maior parte da população “*habla purito Guarani*” me possibilitou aproximar da visão de mundo Guarani, ao mesmo tempo em que ser “estrangeira” nesse lugar gerou uma série de situações desconfortáveis por ser diferente, alvo de piadas feitas em um idioma que desconheço e que despertavam muitas risadas, em síntese, por ocupar um lugar sem privilégios e fácil aceitação, o que me possibilitou, a partir da autoanálise e autocrítica, perceber conflitos que revelam o eurocentrismo que me constitui e que foi questionado por modos de vida tão diferentes e, na minha perspectiva, tão atraentes. Além disso, esse contato cotidiano possibilitou conversas sobre as complexas relações que estão se dando entre as zonas Alto e Bajo Isoso, historicamente unidas por um capi-

tão grande, mas que atualmente passam por uma série de desafios relacionados à terra e ao destino da CABI, principalmente após o assassinato de Bonifacio Barrientos, anterior capitão grande de Isoso, o que, no entanto, não cabe relatar nesta pesquisa.

Além da entrevista com D. Mary Morales Barrientos, líder na comunidade e atuante na Autonomia Guarani, as demais entrevistas foram realizadas com pessoas indicadas por Don Ignacio Segundo que, conhecendo bem o processo de conversão do município em Autonomia indígena me ajudou a ouvir a versão de pessoas da comunidade sobre os desafios e motivações para se opor ao processo. Na ocasião das entrevistas, busquei também conhecer mais sobre o modo próprio de organização Guarani.

Foi ponto comum entre diversos entrevistados, o relato de que a oposição à conversão do município de Charagua em Autonomia Indígena se deu em função de fatores como falta de envolvimento com as bases no processo de mobilização e decisões que eram tomadas entre poucas pessoas e também fora das comunidades, tendo sido citada a forte influência da CIPCA no processo, a exemplo do relato de Don Aldencio Lucero Castro, da comunidade de Ibasiri, que contempla outros depoimentos. Em seu relato, ele questionou o fato do repasse dos recursos ser intermediado pelos dirigentes, que até o terceiro mês de governo estavam ausentes e não apareceram na comunidade para dar retorno sobre o funcionamento do novo governo. Don Aldencio se mostra, em parte, descrente que a descentralização dos recursos financeiros vai acontecer e por outro lado ressalta que a Autonomia Guarani dar certo é importante para todos. Em sua fala, ele aponta como a Autonomia é um modo de vida que permanece e que segundo ele, até então, não se altera com a mudança de governo:

Antes eran nuestros antepasados, ellos son autonomos, antes de nuestro abuelo habia otro abuello y ellos ya autônomos. Y asi venimos nosotros. Ahora hasta la fecha tenemos nuestro TCO, tenemos CABI es el mandante de todo Isoso. Eso ya autonomia ya hizo para no estar peleando con el otro Guarani. Porque la plata manda el dirigente y nosotros acaso aprovechamos nosotros? Solo los dirigentes nomás. Hasta la fecha estamos. Ellos dijeron va haber plata a las comunidades, hasta la fecha no sabemos nada como esta, nadie viu la plata, hasta 28 de febrero nada. No sabemos como esta andando la autonomia (...) Nosotros estamos tranquilos porque tenemos nuestro TCO, trabajamos, tenemos chaquito, sembramos maíz, yuka, sandia, frijol, de ai sacamos para comer nosotros. No estamos sacando plata a ninguna persona<sup>14</sup>

Don Vicente Moreno, membro do *Consejo de la Capitanía de Alto Isoso*, referência na comunidade por sua experiência de vida, em entrevista, alega que a opção pelo “não” se deu em função de muitas divisões internas, o que tem interferência também de relações políticas, ou “politiqueria”, expressão corriqueira quando se referem à disputas parti-

<sup>14</sup> Entrevista concedida na comunidade de Ibasiri em Alto Isoso, em 15 de março de 2017.

dárias, vinculadas ao modo *karai* de se organizar. Seu relato é compartilhado por Mary Morales Barrientos que afirma que no período do referendo as pessoas visitavam a zona, mas como havia divisão entre os capitães, não permitiram chegar muita informação a La Brecha e diante do desconhecimento não ficaram de acordo com a mudança. Don Vicente contextualiza a dificuldade em entender este processo, mas ressalta sua confiança na Autonomia Guarani:

nos custó aprender o saber bien que es autonomia. Porque nos llevaran a Charagua – yo soy del consejo de la capitanía del Alto, el cargo que tengo ahorita – aun que han hablado de esto todo, los responsables de la autonomía indígena, no esta todavía establecido muy bien la autonomía, que se avanza lentamente, pero esta yendo bien, entre Boyube, Gutierrez, Camiri, en todo Isoso, Charagua Norte, Charagua Sur, todos estan integrando en la autonomía. Ya es numeroso, somos muchos. Creo que ya no hay política, lo que es muy lindo, porque la politica los dividieron en todo Guaraní. Por acá hay mucha política, es lo que lo frega el país. Pero ahora no, nosotros hemos decidido por la amplia autoridad. Tu que sea para capitán grande (...) nosotros tenemos que elegir, no política. Eso nos queda muy bien. La cosa esta yendo perfectamente bien, puede trabajar la gente con muy tranquilidad en su pueblo. Harta gente somos, yo creo en estos días nos vamos en Charagua, para saber en que estamos ahorita por momento, para exigir a la gente que la cosa esta yendo lento, pero seguro<sup>15</sup>.

A forma como a política é entendida em relação ao modo Guarani de organização nos permite compreender, por meio das diferenças, os reflexos da colonialidade do poder e do colonialismo interno, para citar apenas alguns aspectos da discussão apresentada no primeiro capítulo, e, também, as potencialidades, quando se conhece a partir da experiência de vida e de luta em torno da Autonomia Guarani Charagua Iyambae, a visão de mundo, os usos e costumes deste povo.

## 2.4 A Autonomia Guarani Charagua Iyambae

Capital da Província boliviana de Cordillera, território onde mais de 60% da população é Guarani, o município de Charagua é o maior da Bolívia em termos territoriais, com extensão de mais de 74 mil km<sup>2</sup>, onde a maioria Guarani convive com populações de mestiços, migrantes quecha, aymara e menonitas<sup>16</sup>. A população total é estimada em mais de 38 mil pessoas em 2017, segundo dados do *Instituto Nacional de Estadística*, e a grande diversidade cultural faz Delcy Medina, representante da zona de Parapitiguaçu no órgão executivo apresentar Charagua como “una Bolívia chica”. A Autonomia Guarani Charagua Iyambae (referida daqui em diante como Autonomia Guarani ou como Charagua Iyambae) mantém a organização territorial em que 118 comunidades estão divididas

<sup>15</sup> Entrevista concedida na comunidade de La Brecha em Alto Isoso, em 15 de março de 2017.

<sup>16</sup> Comunidade de imigrantes alemães, que mantêm sua própria língua (alemão antigo), sua religião (anabatistas do século XV) e que organizam toda a sua vida cotidiana no político e educativo, e sua cultura agrícola orientava a sua própria subsistência e o mercado (ALBÓ, 2015).



em quatro zonas (Charagua Norte; Parapitiguaçu – também chamada Charagua Sur –; Alto Isoso e Bajo Isoso), além das duas zonas urbanas (Charagua Pueblo e Charagua Estación), onde se concentra uma maioria não indígena, referida pelos Guaraní como *karaí*. Esse território concentra ainda grandes reservas de hidrocarburos, além de dois parques nacionais, *Kaa Iya del Gran Chaco* e *Otuquis* e a área de conservação e importância ecológica *Ñembi Guasu*.

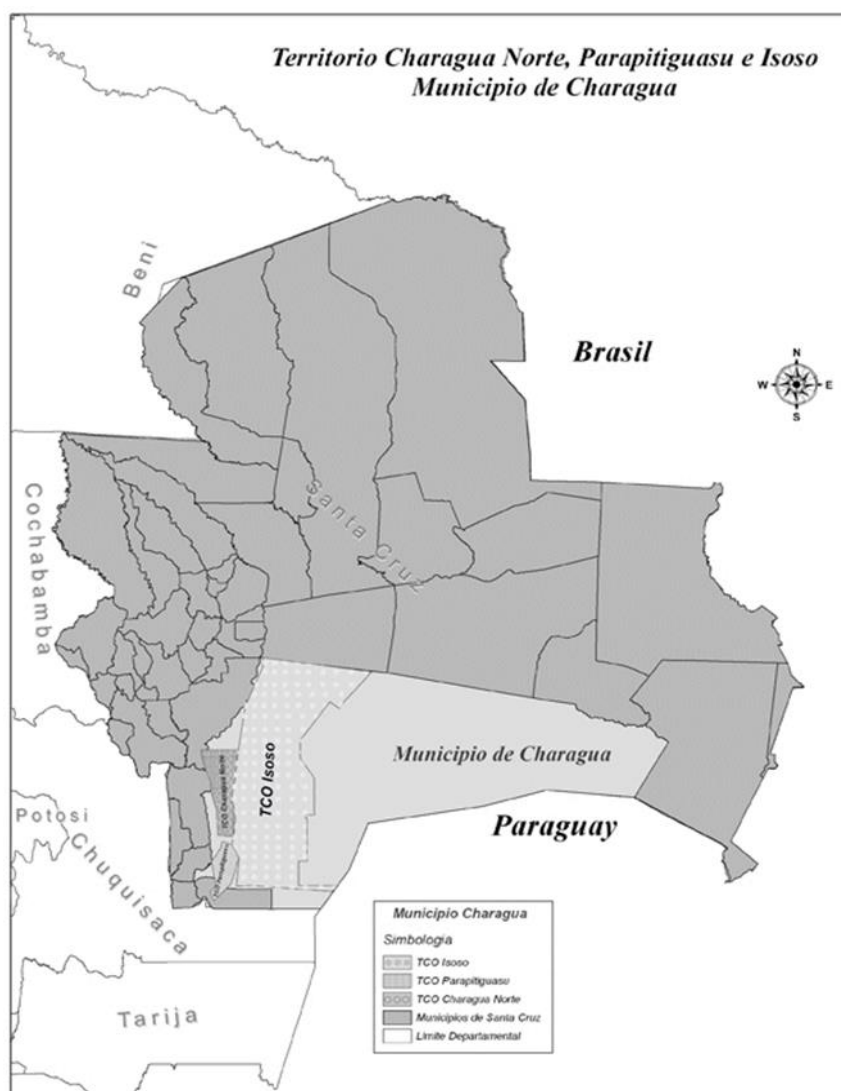


Figura 4 – Mapa de localização Charagua e territórios indígenas

Fonte: ANZALDO GARCIA; GUTIERREZ GALEAN, 2014.

Desde o início, a construção da Autonomia se deu ao estilo Asambleario. Para a elaboração do Estatuto, foi conformada uma assembleia, presidida por Don René Gomez que trabalhou durante três anos, de dezembro de 2009 a 2012, consultando as comunidades sobre como construir as referências para a administração, a justiça comunitária e a estrutura dos órgãos que vão compor a Autonomia. Um dos aspectos destacados por Don René em entrevista, é que, a partir das experiências anteriores e desse levantamento de



informações, no Estatuto da Autonomia Guarani, foi abolida a linha política de associação via partidos políticos, que gera o que eles denominam de “politiqueria”, que provoca muitas divisões, inclusive entre famílias. Diz Don René: “En asamblea nomás se elige las personas, no a nivel de sistema político. Este era un virus para el Pueblo Guarani y este virus hemos enterrado”<sup>17</sup>. O escritor e antropólogo Guarani Elias Caurey reforça essa ideia, ao destacar que um dos desafios da Autonomia é não mais ser bombardeado pelo modelo de Estado Nação: “yo creo que la diferencia aqui és que no és capitalista, no es socialista, ni de izquierda, ni de derecha. No tendríamos que estar regido por esta lógica verticalista y normativa. El tema de la gestión tiene que marcar esta diferencia”<sup>18</sup>.

Desde janeiro de 2017 a estrutura organizacional da Autonomia Guarani Charagua Iyambae mantém e incorpora a estrutura organizativa da APG, historicamente organizada em assembleias comunitais e zonais. Cada comunidade tem seu líder, denominado capitão ou *Mburuvicha* em Guarani, assim como cada zona tem um Capitão Grande, *Mburuvicha Guasu*. As decisões que extrapolam o âmbito das comunidades são discutidas com as bases e repassadas pelo capitão comunal ao capitão zonal. No caso de haver demandas comuns a diferentes zonas, é convocada uma assembleia interzonal em que os capitães zonais conduzem as discussões nessas reuniões que se dão na presença de lideranças comunitais e de quaisquer outros interessados.

É baseada nessa estrutura que se organiza a Autonomia Guarani Charagua Iyambae, que promove uma inversão na lógica anterior em que o *Alcade* – cargo equivalente ao Prefeito Municipal no Brasil – era quem tomava as decisões baseado em reuniões com assessores e *consejales* – cargo equivalente aos vereadores no Brasil – e deliberava para então informar as bases. Se não há um movimento por parte da sociedade civil para propor ou se informar sobre as pautas que estão sendo discutidas e deliberadas pelo poder público, os representantes eleitos atuam de forma independente, geralmente orientados por interesses próprios – ou de outros atores envolvidos, como empresários, por exemplo – sem necessariamente consultar a opinião da população.

Pelo Estatuto da Autonomia Guarani Charagua Iyambae, a instância de decisão agora está com as bases, representada pelo *Ñemboati Guasu*, o órgão de decisão coletiva, formado por 27 assembleistas, sendo quatro representantes de cada uma das seis zonas, garantindo-se a equidade de gênero, e mais três responsáveis pelos parques e área de conservação ecológica. A estrutura se completa com o *Mborokuai Simbika Iyapoa Reta*, Órgão Legislativo, com 12 legisladores no total e o *Tëtarembiokuai Reta* Órgão

<sup>17</sup> Entrevista realizada no dia 29 de março de 2017, em Charagua Pueblo.

<sup>18</sup> Entrevista realizada no dia 28 de fevereiro de 2017, em La Paz.

Executivo, com seis representantes no total e o *Tëtarembiokuai Reta Imborika* – TRI, denominado Coordenador, que tem como papel representar a Autonomia no âmbito externo, bem como buscar fontes de recursos para a Autonomia (AUTONOMIA GUARANI CHARAGUA IYAMBAE, 2014). A atuação do *Ñemboati Guasu* (Órgão de decisão coletiva) é orientada pelas deliberações encaminhadas nas assembleias comunais ou interzonais, organizadas pelas bases. É um mandato vinculante entre comunidades e autoridades eleitas.

Ao apresentar a dinâmica de trabalho da Autonomia, D. Mary Morales, representante de Alto Isoso no *Ñemboati Guasu*, diz sobre a responsabilidade que os assembleistas têm de revisar e acompanhar como as solicitações das comunidades estão sendo atendidas. As demandas apresentadas nas assembleias comunais (*Ñemboatimi*) são reunidas pelo *Ñemboati Guasu* e repassadas ao órgão legislativo que vai formular os projetos que serão posteriormente validados pelas comunidades, antes de serem encaminhados para liberação do recurso. Todo esse processo é acompanhado pelos representantes do *Ñemboati Guasu* até que o projeto seja executado de acordo com a demanda apresentada inicialmente pelas bases. Ela ressalta que as solicitações das assembleias comunais devem ter assinatura dos participantes – “se hay dos firmas nomás, entonces no es válido” – e o *Ñemboati Guasu* tem que revisar todos os documentos antes da finalização do processo de liberação do recurso.

Nosotros somos del Ñemboati Guasu, somos fiscalizadores. Se me manda solicitud, no voy a firmar yo nomás, tenemos que estar los 27 asambleistas. Tenemos que ver firma de la comunidad, se va sin firma, solamente con el selo de la capitania, se no esta bien, o conforme con la solicitud, tiene que regresar a las comunidades. Tenemos que otra vez preguntarle se es de la comunidad esta necesidad, se esta conforme. Entonces ellos tiene que dar visto bueno, el Ñemboatimi. Ellos van a decir: nosotros hemos demandado esta necesidad y el “Sr. Tal” va a recorrer plata (...) Así nosotros vamos a ir más a conforme, y aprobar. Así en la segunda fase, que va a retirar plata, nosotros tenemos que ver el avance y si no está bien tenemos que volver otra vez a la comunidad. (...) Com esta autonomia indígena, va a passar por el Ñemboati siempre y se no lo passa, no se puede aprobar<sup>19</sup>.

Seu depoimento indica como a Autonomia Guarani pretende reverter a limitação de acesso aos recursos e propor um modo próprio de gestão entre as comunidades Guarani, sendo que as conquistas desde a década de 1980, com a criação da CORDECRUZ até a consolidação da Autonomia Guarani Charagua Iyambae, demonstram o foco na luta. São corriqueiros os problemas na dinâmica de gestão governamental municipal em que as decisões são centralizadas no *Alcade*, e, por vezes, é feito o informe da liberação do recurso para projetos nas comunidades, porém as ações não são realizadas e quando a

<sup>19</sup> Entrevista realizada em 14 de março de 2017 na comunidade de La Brecha, na zona de Alto Isoso.

comunidade questiona, a resposta é de que não há mais recurso, assim, o projeto não se realiza e as comunidades não têm a quem recorrer. Em agosto de 2016, ao acompanhar uma *Asamblea del Consejo Departamental de Mujeres Indígenas*, que contou com a presença de mulheres Guarani de oito zonas do departamento de Santa Cruz de la Sierra, foi possível confirmar como essa realidade é comum e prejudicial para as comunidades. Acompanhando Marilyn Carayuri, pude acompanhar essa reunião que havia sido solicitada pela Diretoria de Gestão Territorial para discutir a distribuição orçamentária de quatro projetos voltados para as comunidades Guarano, com orçamento total de mais de um milhão de pesos bolivianos. Esses projetos estavam há três anos “em execução”, no entanto, até aquela data, nada havia sido empreendido e faltavam cinco meses para o projeto acabar havendo disponível um orçamento de cerca de 250 mil pesos bolivianos. O objetivo desse financiamento era fortalecer o trabalho de artesanato das mulheres, no entanto, nada aconteceu. Os questionamentos, as críticas e posicionamento das mulheres durante a reunião expressam o conhecimento da falta de comprometimento dos representantes *karai*, que, segundo elas, constroem um projeto junto e depois o recurso se perde, nada acontece, alteram-se as pessoas de referência e não há mais retorno. Elas pedem respeito, transparência, que as atas anteriores sejam cumpridas, mas a dinâmica da reunião, controlada por representantes do poder público, impõe uma grande limitação. A Autonomia Guarani vem se implantando visando a superação desse tipo de problema, por meio da inversão dos processos, a serem orientados segundo modos e procedimentos próprios.

Garantir que as deliberações partam das comunidades, que a definição dos projetos e dos recursos a serem investidos sejam de acordo com as normas e procedimentos próprios Guarani é ser *Iyambae, sin dueño*, “para que los blancos, los karai, no más nos manejen, porque así veníamos”, disse D. Mary Morales. O processo, no entanto, ainda é desafiador, pois está em construção e as formas de atuação ainda estão sendo definidas, como aponta Morales: “nosotros tenemos que armar una pared, cimiento, todo eso, daqui tres años cuando entra otro nuevo ya va a estar las paredes, ya facilmente se va a trabajar. Em cambio nosotros ahora entramos con mucho trabajo, aun no sabemos como hay que trabajar”.

#### 2.4.1 Dinâmicas horizontais

A mudança na estrutura organizacional pode ser considerada uma das significativas alterações que a Autonomia Indígena apresenta em termos de organização sócio-política. Ao se dar “la vigencia de formas políticas y sociales no modernas o híbridas”

(SCHAVELZON, 2016, p. 90) torna-se explícito o conflito ontológico e a oposição entre mundos alternativos diante da proposta que se apresenta. Especialmente ao se considerar que essa prática da Nação Guarani na Bolívia que se mantém ao menos desde a década de 1980, e em alguns casos até mesmo antes da colônia<sup>20</sup>, também deve ser aplicada no caso dos centros urbanos onde a maioria é representada por fazendeiros e criadores de gado de origem “*criollo-mestizo*”, ou *karai*, na versão Guarani. Há alterações nas nomenclaturas, no caso das comunidades Guarani o representante zonal é denominado Capitão ou Capitã e Presidente das juntas vecinales, no caso dos centros urbanos, mas, teoricamente, essa dinâmica de consulta às bases é comum e aplicada a todo o território de Charagua Iyambae.

É um ponto de grande conflito, na perspectiva *karai*, uma vez que a organização nos centros urbanos que comumente se dava por relações institucionais ou por setores produtivos, agora deve ser orientada pelo território, ou seja, pelos bairros, antes denominados *Organizaciones Territoriales de Barrios* (OTB) sendo agora intitulados *juntas vecinales*. Com essa mudança, teoricamente, toda a população participa das instâncias de decisão que antes eram definidas de forma vertical, no entanto, nas entrevistas realizadas, foi possível tomar conhecimento de algumas estratégias dos não indígenas para manutenção do poder central nas zonas urbanas.

O Comitê Cívico de Charagua, presidido por Maria Antônia, até a implantação da Autonomia Guarani, tinha maior representatividade e influência direta na *Alcadía*, sendo, de acordo com Maria Antônia, “ente facilitador y conciliador con la sociedad”, sendo que conforme ela “su elección es institucional, no es por votacion popular, ni territorial”. Com a Autonomia Guarani, o poder de influência que até então se concentrava nesse Comitê, teoricamente, passa para as bases, por meio da representação das juntas vecinales, mas, de acordo com o Estatuto, a organização de cada zona se dá por modos e procedimentos próprios, nessas áreas urbanas prevaleceu *la institucionalidad charagueña*, que conforme explicado por Maria Antonia, “es la agrupación de instituciones, juntas vecinales, comité cívico, comité de vigilancia, Asociación de los Ganaderos de Cordillera (AGACOR), mercado, transportistas, todo que está en el centro urbano”. Segundo a atual Presidente do Comitê Cívico e também responsável pela *defensoria del niño, niña y adolescente*, ligada ao órgão executivo de Charagua Pueblo, os moradores não dão muita importância às jun-

---

<sup>20</sup> Sobre a estrutura organizativa das capitânias de Alto e Bajo Isoso desde o período colonial, ver COMBÈS, Isabelle. *Etno-historias del Isoso*. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX). La Paz: Fundación PIEB/IFEA, 2005.

tas vecinales, “*es nuevo, no entienden, nadie quiere ser representante porque no ganan*”, por isso ela crê que não vai mudar muita coisa.

No entanto, o relato de Roxana Gutiérrez explicita uma situação um pouco mais complexa. Segundo ela, uma vez que a Autonomia Guarani passou a vigorar em Charagua e foram eleitos os representantes das zonas, “*imediatamente hicieron que en todas las directivas de las OTBs (juntas vecinales) haya cambio*”, e no caso de sua junta, o presidente eleito convocou aos presentes manterem assiduidade nas reuniões, alegando que os representantes das demais zonas estão contra Charagua Pueblo.

Houve uma mudança na estrutura político-organizativa em Charagua Iyambae, porém são diferentes as estratégias para manter o poder com os não indígenas. Assim, há uma dificuldade de superar a visão do poder centralizado, tanto por parte dos *karai*, como também dos Guarani, não havendo muita clareza sobre como se dá na prática essa quebra de hierarquia. Situações que exemplificam o que se pode considerar a permanência de “modos de reciclaje y renovación de los sistemas de dominación, a través de la articulación entre el horizonte colonial profundo y los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 42).

É preciso considerar, ainda, que essa alteração na dinâmica organizativa resultante da implantação da Autonomia Guarani Charagua Iyambae se dá concomitantemente à chegada de megaempreendimentos na região, como a construção de estradas e a abertura de novas plantas de exploração de petróleo, sendo o fator econômico mais um elemento de conflito, que envolve a negociação de indenizações e a distribuição de forma descentralizada dos recursos.

O complexo contexto da Autonomia Guarani, desde o processo de constituição até esses primeiros meses de implantação, guarda contradições e desafios que vão além da lógica predominante pelo pensamento moderno ocidental. Em um processo ambivalente de imposição e resistência, a experiência de Charagua Iyambae apresenta situações que ilustram a busca por manutenção da estrutura de poder expressa na forma de controle social, ou nas negociações e concessões efetivadas em troca de recursos financeiros. Porém há também outros aspectos que parecem transformar as dinâmicas dominantes a partir do reconhecimento de um espaço próprio indígena seja territorial, social, cultural, discursivo ou político, ocasionando a quebra do monopólio do poder de Estado por parte da elite mestiça, que ao longo de séculos dita “unilateralmente normas de convivencia que adquieren fuerza compulsiva para el conjunto de la sociedad” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 41).

A dinâmica horizontal das assembleias e essa transposição também ao contexto urbano é um dos aspectos da Autonomia Guarani que provoca deslocamentos e reflete propostas próprias dos Guarani, que, nesse espaço de debate e decisão, manifestam suas perspectivas de mundo e seus processos organizacionais. Na visão de Marcelo Alberto Quelca, diretor executivo da Fundación Arakuaarenda, uma das conquistas resultantes da autonomia é que pessoas das comunidades Guarani e das áreas urbanas agora dialogam em um mesmo nível. As assembleias como principal instância de discussão e deliberação se tornam um desafio para essa população habituada a tomar decisões a portas fechadas e em espaços restritos, como os gabinetes. Diante desse deslocamento, a forma orgânica de organização Guarani passa a ser uma referência, tendo sido destacado por todos os entrevistados como a principal diferença entre modos de fazer política. Na visão de Quelca, um dos aportes da autonomia para o universo *karai* é que estão obrigados a pensar mais em coletivo.

Son muchas cosas que los Guaraní ya han maturado. Cuando estan en una asamblea es un espacio de toma de decisiones, y de respecto de uno con el otro, mientras uno habla los otros tienen que escuchar, por eso piden la palabra. Pero en el ambito urbano esto es un problema. Uno esta hablando y el otro se mete. No tiene un caracter maduro del desarrollo de estas reuniones. Ahorita estan obligando a reunirse a nivel de junta y a nivel de todas las representaciones de las juntas vecinales, pero lo veo muy debile. Ahí hay que ver como se van a construir estos espacios porque los actores no se escuchan y es toda una pugna: quien habla mas fuerte, quien se exalta más<sup>21</sup>.

Na pesquisa de campo realizada, foi possível participar de uma assembleia interzonal, na ocasião da aprovação da convocatória das eleições do Governo Autônomico em agosto de 2016, realizada na Fundação Arakuaarenda, instituição apoiadora da Autonomia e em duas assembleias zonais de Charagua Norte, realizadas nas comunidades de Taputá, em 24 e 25 de março de 2017, e Capiguazuti, em 30 e 31 de março de 2017, que tiveram como pauta as consultas prévias relativas à construção da estrada e à implantação do projeto Sísmica 3D de exploração de petróleo, além de assuntos referentes à transição e implantação do governo autônomico. A dinâmica das reuniões prioriza o respeito à assembleia, aos espaços de escuta e às deliberações. Foi a melhor oportunidade de conhecer as bases que fundamentam a Autonomia Guarani, e também a visão de mundo Guarani expressa nos questionamentos diante dos impasses trazidos pelos megaempreendimentos.

Nas assembleias zonais de Charagua Pueblo, realizadas em março de 2017, as consultas prévias referentes à construção da estrada e ao projeto de Sísmica 3D do Mi-

---

<sup>21</sup> Entrevista realizada na Fundación Arakuaarenda, em Charagua Pueblo, em 23 de março de 2017.



nistério de Hidrocarburos eram as pautas centrais, tendo sido contemplado também outros assuntos, relativos aos primeiros meses da Autonomia Guarani e demandas internas, sobre a terra, ao território, além de informes sobre demandas de projetos trazidas por empresas e instituições.

A primeira assembleia foi realizada nos dias 24 e 25 de março, na comunidade de Taputá, tendo sido um espaço privilegiado de observação e entendimento das dinâmicas de organização Guarani, especialmente no que se refere à definição dos representantes e também dos valores que fundamentam sua visão de mundo. As assembleias se iniciam ainda pela manhã com a saudação do *Mburuvicha Guasu* (Capitão Grande) e *Mburuvicha* (Capitão Comunal) e demais autoridades da comunidade que está recebendo a reunião. As assembleias zonais reúnem principalmente os capitães comunais, que em muitos casos vão acompanhados de seus assessores, sendo que muitos comparecem sozinhos representando sua comunidade. Enquanto um dos presentes vai anotando em um quadro o nome de todas as comunidades da Zona para realizar o que eles chamam de “Controle de Assistência”, o *Mburuvicha Guasu* convoca os participantes para definir quem irá conformar a *Mesa de Presidium*, formada por um Presidente, um relator e dois moderadores. Ninguém se candidata até que se iniciam os pronunciamentos e um dos presentes indica para a função de Presidente da mesa algum representante da capitania que está sediado a assembleia. Nas assembleias em que estive presente, em Taputá, presidiu a mesa o Segundo Capitão Comunal, e em Capiguazuti, o responsável por educação. Da mesma forma, para a função de relator foram indicados professores ou técnicos e para a moderação foram definidos dois membros, geralmente alguém do *Ñemboati Guasu* ou outros capitães comunais presentes, sendo todos indicados pelos participantes. Nenhum dos indicados negou a missão que lhes foi delegada.

Nesse momento compreendi que a definição dos representantes não é uma iniciativa própria, mas, sim, uma construção que vem desde as bases. Essa constatação esclareceu, portanto, a razão porque não eram bem compreendidas as perguntas feitas aos representantes da Autonomia, sobre como se definiu sua participação nas eleições, se se candidataram, se houve outros candidatos. Essa dúvida que expressa o modo *karaí* de fazer política passou a ser substituída pela pergunta: “por que você acha que a Assembleia te elegeu como representante?”. A configuração organizativa Guarani se dá de forma que para a definição dos representantes “el grupo no vota para elegirlo, sino mas bien los miembros del teta en una Asamblea lo proponen, porque ven en él un depositario de su confianza” (LEDEZMA, 2011, p. 27).



Na sexta, dia 24 de março de 2017, após a abertura da assembleia, a palavra foi então passada aos representantes da empresa Administradora Boliviana de Carreteras (ABC), empresa responsável pela intermediação com a empresa China Railway Group Limited (sucursal em Bolívia) responsável pelo financiamento e execução da obra que irá asfaltar a estrada no trecho que liga a comunidade de El Espino, a Charagua Pueblo e a Boyuibe, sendo um trajeto que unirá o departamento de Santa Cruz aos departamentos de Chuquisaca e Tarija. O investimento dessa obra é de 253 milhões de dólares e, conforme previsto na Constituição do Estado Plurinacional e também no Estatuto da Autonomia Charagua Iyambae, antes de iniciar qualquer ação é preciso realizar a consulta prévia para confirmar e ratificar a demanda da comunidade em relação à obra. No caso dessa obra, a consulta prévia será realizada por zonas.

A demanda pela estrada em Charagua é antiga, tendo sido citado por um representante da comunidade que desde 1998, quando foi aberto o caminho que liga Santa Cruz de la Sierra à Yacuiba, já existe essa solicitação feita formalmente pela APG. Demanda que foi reforçada também no período de resistência à abertura de estradas em TIPNIS, quando os Guaraní apoiaram a resistência e propuseram que a estrada fosse construída onde há demanda das comunidades. Don René Gomes, em entrevista, retoma essa demanda na época da resistência à TIPNIS, relacionando às contradições do Governo Plurinacional:

Por allá en TIPNIS nuestros hermanos no quieren que pase la carretera, tienen sus motivos. Y nosotros queremos, pero no es para llevar coca. Yo creo que el compañero Evo lo tiene a frente el Pueblo, en la espalda lo tiene la coca, y necesita buscar por onde llevar la coca. Al pueblo lo tiene como enemigo. De la misma manera es aquí, nosotros queremos que haya un desarrollo, nosotros lo llevamos el desarrollo en la espalda, pero la derecha nos lleva al conflicto. Yo creo que todo eso se supera, hay que sentarse, dialogarse<sup>22</sup>.

Na consulta prévia, o desenho não é apresentado, portanto, não é possível confirmar se a demanda da comunidade será atendida, se a estrada chegará até as comunidades, ou se atenderá à demanda dos fazendeiros de terem uma rota para escoamento dos produtos agrícolas para exportação, conforme questionado por um dos presentes. O desenho do percurso da estrada e os impactos que as obras acarretarão, assim como as indenizações, o processo de contratação de pessoal local e a definição dos acampamentos de obra só serão apresentados na audiência pública.

A condição da estrada em março de 2017 era péssima, aumentando em muitas horas o tempo de deslocamento e acarretando em prejuízos, como a queda de um cami-

<sup>22</sup> Entrevista realizada em 29 de março de 2017, na Fundación Arakuaarenda, em Charagua Pueblo.

nhão e a perda de toda uma carga de milho, que é a base da alimentação nas comunidades, como relatado por um dos comunários. A expectativa pelo início das obras é grande, no entanto, apesar de já ter sido firmado contrato com a empresa da China, que irá fazer um empréstimo ao governo boliviano, tendo como contrapartida a exclusividade na execução do projeto, a obra não começou, pois faltam os “boletos de garantia” que asseguram que a estrada vai ser feita ou o dinheiro será devolvido. Ao serem informados de que não há previsão para entrega desses boletos de garantia, os participantes da assembleia questionaram que ele deveria ser o primeiro documento a ser apresentado no processo de contratação e exigiram uma reunião entre as capitânias, a ABC e a empresa da China para pressionar, para “saber quien está mentando”, como disse o capitão de Charagua Norte, Ronal Andrés. O representante da ABC diz que não podem fazer reunião antes do contrato ser iniciado e isso gera muitos questionamentos entre os participantes, que deliberaram como encaminhamento para a próxima semana, a presença do Diretor da ABC para estabelecer prazos e retornar sobre as pendências com a empresa chinesa e a intervenção imediata da ABC para fazer melhorias na estrada. Ronal Andrés, encerrou sua fala dizendo que não querem mais campanhas do presidente com projetos no Chaco. Essa pauta foi retomada na assembleia seguinte, realizada no dia 30 de março e os retornos foram desanimadores, porém previsíveis: a empresa da China não virá enquanto a ABC não der ordem de proceder, e a ABC não fará isso enquanto a empresa não apresentar o boleto de garantia. Esse assunto foi encerrado, sendo indicada data de novas reuniões internas para se pensar estratégias entre as quatro capitânias para mobilizar a imprensa e pressionar as empresas para que o processo avance.

Ainda na sexta, dia 24, finalizado o processo de consulta prévia sobre o projeto da estrada, a assembleia prosseguiu tendo como pauta a atualização das dificuldades que estão se dando no processo de implantação da Autonomia Guarani. O representante de Charagua Norte no órgão executivo, Arnol Molina, compartilhava os problemas relativos à definição do uso do orçamento, o que depende de encaminhamentos que devem ser feitos pelo TRI em trâmites com o Governo nacional. Ao ser aberta a palavra aos participantes da assembleia, as opiniões eram todas no sentido de identificar onde está o problema e dar orientações ao representante de Charagua Norte sobre como proceder, entendendo que é um processo complexo, que ninguém ainda domina como se deve agir, mas que todos os órgãos devem ser responsabilizados e deve haver unidade: “Hay que agarrarse pelas manos y caminar, está clarito en el Estatuto”, disse o 2º capitão de Taputá. Por fim, diante da necessidade de mais esclarecimentos, foi encaminhada a necessidade de convocar Belarmino Solano, o TRI, para que as dúvidas e as críticas fossem colocadas dire-

tamente. Foi reforçado que o TRI não deveria ser convidado, mas, sim, convocado pela assembleia que é a autoridade em Guaraní.

Assim sendo, na assembleia realizada no dia seguinte, com a presença de Belarmino Solano, representante no TRI, foram esclarecidos alguns pontos de dúvida em relação aos entraves nos três primeiros meses de implantação da Autonomia Guaraní. Cabe ressaltar que Belarmino Solano era o *Alcade* de Charagua, antes da conversão em Autonomia, e assumiu esse mandato se comprometendo a favorecer a transição para a Autonomia. Por esse motivo, também foi eleito como representante para o TRI, no entanto, um dos problemas apresentados nesses três primeiros meses de gestão autonômica é que as contas do governo anterior ainda não haviam sido encerradas, o que inviabilizava a liberação de orçamento para o ano de 2017. Além disso, em relação à representação institucional da Autonomia no governo nacional, alguns entraves burocráticos relacionados à nomenclatura do novo governo atrasaram todo o processo.

## **2.5 “Município rico em hidrocarburos, população pobre”**

A assembleia de sábado, dia 25 de março, foi inteiramente dedicada ao processo de consulta pública do projeto Sísmica 3D do Ministério de Hidrocarburos. De acordo com o que foi antecipado no início do capítulo 2, a região de Charagua Iyambae concentra grandes reservas de petróleo e gás natural, sendo esta a principal fonte de recursos do governo boliviano. Alguns territórios já haviam sido explorados, com o é o caso da comunidade de Igmiri, em Charagua Norte, que tem D. Raquel como capitã. Assim como foi feito no caso da construção da estrada, essa reunião foi para consulta prévia, que no caso da Bolívia, prevê a participação das comunidades. Cabe destacar que há uma diferença em relação à apresentação dos projetos para as comunidades Guaraní e os centros urbanos. O mesmo projeto é apresentado para Charagua Pueblo e Charagua Estación, no entanto, é apenas uma consulta pública, um informe sobre como será executado o projeto, não prevê participação e não requer que os participantes deem seu consentimento ao empreendimento. Outra característica específica das comunidades Guaraní é que as compensações não são apenas para as pessoas diretamente afetadas, mas, sim, para a capitania como um todo.

A Sísmica 3D é uma etapa de prospecção que antecede a exploração do petróleo e visa identificar os locais que acumulam petróleo e gás. O empreendimento abrange outras duas TCOs, de Kaaguasu e Kaipependi-Karovaicho, que, no caso, não integram a Autonomia Charagua Iyambae, no entanto, 90% do projeto está concentrado em Charagua Norte, em um percurso que compreende desde a comunidade de Capipepe até a comuni-

dade de Saipuru, conforme a Figura 5 a seguir. Ao longo da apresentação do projeto, os participantes da assembleia questionam que os mapas não indicam onde estão todas as “quebradas”, nome que indica os locais onde existe água na região e não aponta como vão cuidar das reservas de água, sendo este o principal ponto de conflito apresentado. Os presentes questionam que o projeto deveria chegar completo e que o documento entregue não serve para apresentar o projeto para sua comunidade, pois não esclarece as principais dúvidas.

## MAPA DE UBICACIÓN

El proyecto Sísmica Charagua 3D, se ubica en el municipio de Charagua de la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz.

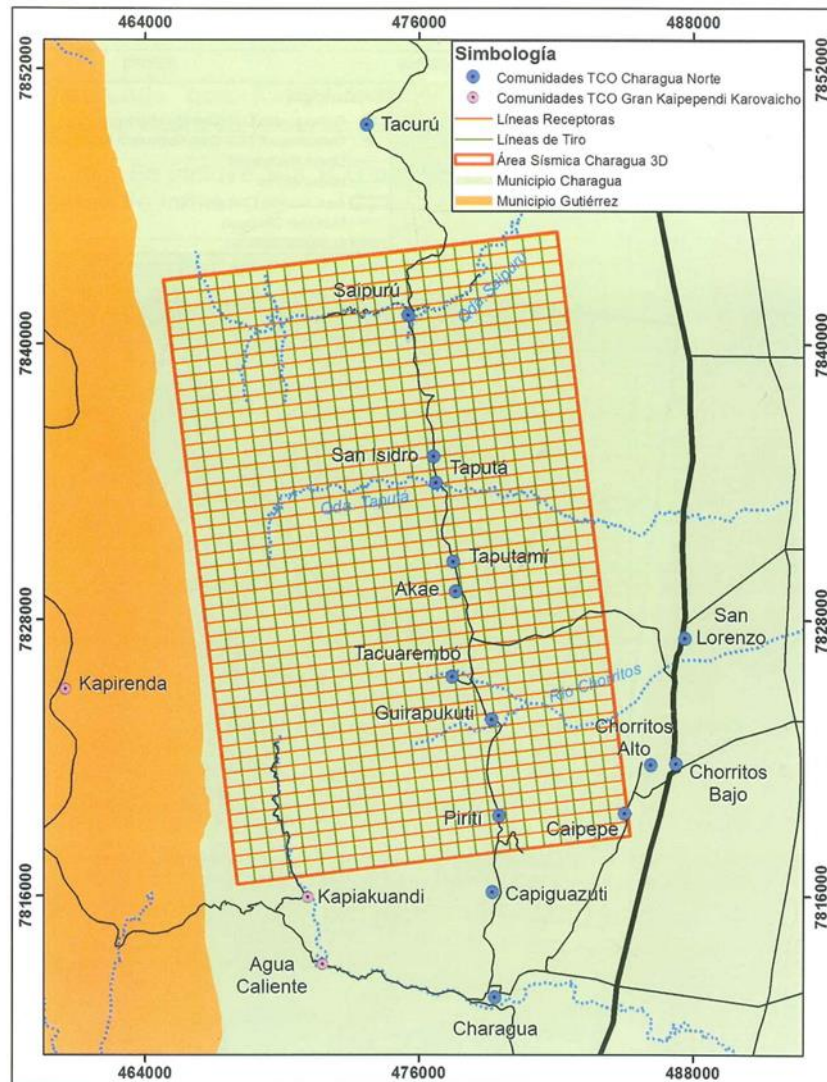


Figura 5 – Mapa de localización área do projeto Sísmica 3D em Charagua Norte

Fonte: Ministério de Hidrocarburos, 2017.



Outro ponto crítico do projeto, questionado por um Guarani técnico em meio ambiente, é a escolha pelo método de prospecção denominado *Up Hole*, que abre poços profundos para uma detonação de abrangência de 60 a 120 metros abaixo do solo. Como essa exploração acontece em cima das montanhas que concentram as águas que abastecem as comunidades, é ressaltada a preocupação com a manutenção do que “los antigos dejaran” e com o que ficará para as próximas gerações, tendo sido dito por um dos participantes da assembleia que muitos impactos não serão visíveis, estarão abaixo da terra. Os hidrocarburos são retirados e eles continuam lá, sem estrutura, sem estrada. “El municipio és rico en hidrocarburos, pero la población és pobre”, afirmou.

Os argumentos e críticas apresentadas são baseados em experiências anteriores, como afirmou um dos participantes ao relatar que onde a sísmica passou em sua comunidade, o solo cedeu e hoje não se pode mais plantar ali, da mesma forma que outro participante disse que após a exploração em Kaipepe, em 1996, a quebrada secou. Ele afirmou que vão acabar com toda a água que é patrimônio da comunidade, o que lhes dá a vida. Como os impactos vêm a médio e longo prazo, há muita preocupação em como se dará esse processo, pois demonstram consciência dos problemas ambientais e sociais acarretados por esse tipo de empreendimento, tais como o risco de falta de água, redução da fauna, comprometimento do solo e abandono da região após o fim das atividades de exploração, gerando como consequência a dependência do estado para terem o que sempre tiveram, sendo a água o principal exemplo. Tais impactos são maiores devido às condições da exploração: tecnologia atrasada, falta de estudos de impactos ambientais e falta de projetos de longa duração. Uma alternativa proposta pelos Guarani na assembleia é contar com a presença do Ministério de Meio Ambiente e Água para este órgão se comprometer desde já a solucionar os problemas que esse empreendimento pode ocasionar.

O capitão de Taputá questiona que toda vez que o Ministério de Hidrocarburos fala de indenização, traz apenas o entendimento do que esse ministério entende ser vantajoso e se são perguntados sobre os impactos, não respondem. Por isso, ele diz que é preciso fazer uma contraproposta como indígena, um projeto que contemple a comunidade, pois, dessa maneira, a comunidade estará de acordo com a exploração do petróleo, ele questiona por que não podem fazer, então, uma planta de refinaria na região, para que não seja apenas retirar o petróleo e ir embora. Essa perspectiva reafirma o que Don René diz em seu depoimento de que há uma perspectiva de desenvolvimento que parece ser do interesse de Charagua Iyambae.

Enquanto o Ministério de Hidrocarburos nega que a sísmica pode comprometer o ciclo de umidade que alimenta as quebradas, mostrando uma visão fragmentada do pro-

cesso, D. Raquel, capitã da comunidade de Igmiri, propõe que os Ministérios de Hidrocarburos e Meio Ambiente e Água devem atuar juntos, de forma coordenada, para garantir que a franja hídrica de Charagua Norte seja resguardada. Essa é a exigência que a assembleia decide que deve constar na ata da reunião e diante de muitas esquivas e tentativas do Ministério de Hidrocarburos de mudar os termos e não contemplar no texto as demandas apresentadas, a assembleia decide que algum técnico de Charagua Iyambae redija a ata. Sem aumentar o volume de voz, respeitando o direito de fala de cada um, eles reafirmam a necessidade da presença do Ministério de Meio Ambiente e Água e exigem que seja respeitada a determinação da assembleia de registrar em ata tal demanda. “Se no van a llevar en cuenta las decisiones que tomamos en asamblea porque nos convocan? Están atrasando mi chaco” argumenta um assembleario e todos se riem.

Na semana seguinte, nos dias 30 e 31 de março, foi dada continuidade à assembleia zonal, dessa vez, realizada na comunidade de Capiguazuti. Dentre os assuntos encaminhados, cabe destacar aqui a retomada da pauta sobre a consulta prévia do projeto Sísmica 3D. Uma representante do Ministério de Meio Ambiente e Água esteve presente na reunião, apresentando como se dará a identificação dos impactos, a partir da análise do ar, dos ruídos, do solo e da água. Como toda assembleia é registrada em ata, no caso dessa consulta prévia, os momentos de impasse se dão entre as diferentes perspectivas de mundo e na forma de incluir no texto as demandas dos Guaranis em contraponto às propostas da empresa. Após a análise dos impactos do solo, por exemplo, os Guaranis propõem que onde houver sítios sagrados ou olhos d’água, a sísmica tem que passar no mínimo a 300 metros de distância. O representante do Ministério de Hidrocarburos afirma que essa delimitação pode levar a um ponto vazio, onde não se diagnostica a existência de petróleo. Ao constatarem as tentativas dos representantes do Ministério de Hidrocarburos de não incluírem as solicitações da assembleia na ata, os participantes se posicionam incisivamente e questionam para que serve a consulta se não para registrar as demandas das comunidades. Os apontamentos dos participantes da assembleia demonstram o quanto a lógica das empresas desconsidera o que para essas comunidades representa a continuidade da vida, o que indica que uma conciliação é inviável, afinal o petróleo está guardado pelo sítio sagrado que também acumula a água.

O capitão de Charagua Norte diz que o Ministério de Meio Ambiente e Água sabe do risco que as comunidades de Charagua Norte correm com esse projeto, havendo uma indicação de que até 2030 essa pode se tornar uma região semi-desértica. E diante dessa situação alarmante, exigem que sejam estabelecidos desde já projetos que garantam saneamento básico e acesso à água. A resposta da representante do Ministério é de que as



demandas por saneamento básico e recursos hídricos devem ser tratadas com outro departamento e que o dela apenas emite a licença ambiental. Esta fala gera uma série de pronunciamentos sobre o desrespeito com a falta de cumprimento da demanda apresentada na assembleia anterior. Carlos Vaca, que se pronunciou em todas as assembleias, propõe que não seja firmada essa consulta prévia até que seja apresentado um projeto de como sobreviver sem a água que a sísmica vai retirar. D. Raquel critica o fato de que a representante do Ministério de Meio Ambiente compareceu à reunião apenas para dar autorização para o Ministério de Hidrocarburos e como o tema da água não foi solucionado, propõe retomar a reunião no dia seguinte pela manhã.

Após a retomada da análise dos impactos, os participantes da assembleia continuaram questionando a falta de projetos para solucionar os problemas que ficarão nas comunidades. Uma das propostas apresentadas era de que se o governo tem contrato de 25 anos com a empresa argentina que irá explorar o petróleo na região, então deve haver um contrato de no mínimo 25 anos para lidar com os impactos. Exigiu-se que essas e outras demandas fossem registradas em ata, sendo esse o limite de resistência ao projeto, que por fim teve a assinatura de consentimento dos presentes.

Se o governo “*sí o sí*” vai explorar o petróleo na região, uma vez que a legislação nacional garante ao Governo o direito de exploração do subsolo e se as comunidades não concordam com o projeto, não terão como negociar o mínimo de direitos, a Autonomia Guarani Charagua Iyambae fica limitada para enfrentar as políticas desenvolvimentistas do Estado Plurinacional. Da mesma forma, terá que pensar estratégias para superar as imposições que atendem aos interesses das empresas, deixando vulneráveis as comunidades, a exemplos de experiências anteriores, cabendo à Autonomia encontrar meios para que as negociações resultem no atendimento das demandas apresentadas, mesmo que seja não permitindo empreendimentos que geram comprometimento da comunidade. Sem dúvida, esse foi o momento mais desafiador da pesquisa, constatar a complexidade desse processo que demonstra certa inviabilidade de se conciliar dinâmicas de mundo tão antagônicas. Diante do impasse e das limitações da própria pesquisa, a opção é por focar nos aprendizados que essa experiência nos traz, em relação a valores e práticas que estão presentes nos movimentos da Nação Guarani que fundamentam suas estratégias de resistência, sempre reinventadas e apontam para outros modos de vida.

## 2.6 “La asamblea se respecta”

Ruth Yarigua, nascida na comunidade de El Espino, em Charagua Norte, é a única representante Guarani na Asamblea Departamental de Santa Cruz, tendo cargo corres-

pondente ao de deputada estadual no Brasil, no entanto desvinculada de qualquer partido. Desde jovem é atuante na APG, foi membro ativo nas assembleias de construção do Estatuto da Autonomia Guaraní Charagua Iyambae e desde 2015 está na representação governamental. Na Assembleia Interzonal realizada na Fundación Arakuaarendá, em 2016, tive oportunidade de entrevistá-la quando deixou este depoimento:

Yo siempre he respectado mucho mi gran asamblea, por eso yo estoy donde estoy. Yo fue organica y tengo de estar donde estan nos los organicos, yo valoro lo que hacen en las asambleas comunales, porque son ellos los que realmente a nosotros fortalecen. Porque una Guaraní que estea ahí sin base no es nadie<sup>23</sup>.

Em 2017 a reencontrei nas assembleias zonais de Charagua Norte acima descritas, sendo que especificamente no dia 30 de março, ela pediu espaço na pauta para trazer informes da assembleia departamental. Nesta ocasião, alertou sobre o fato da bancada dos povos indígenas estar reduzida, de haver cortes no orçamento, o que reduz o investimento para projetos da Autonomia e das demandas externas de instituições e ONGs internacionais interessadas em investir na Autonomia. Para além do conteúdo dos informes, que eram bastante relevantes, no entanto, não são foco da presente pesquisa, esse compartilhamento com as bases do trabalho que a assembleísta está desenvolvendo ilustra a dinâmica organizacional da Nação Guaraní que se replica na Autonomia Guaraní Charagua Iyambae.

Essa dinâmica pode ser caracterizada pelo que diferentes entrevistados definem como um processo orgânico, que envolve as assembleias como permanentes espaços de discussão e de consulta às bases, onde é priorizada a escuta e o respeito. É um processo baseado em práticas horizontais, em que as determinações da assembleia são soberanas, em contraponto aos processos verticais, como aponta Nely Moza, representante do órgão legislativo na Autonomia Guaraní, corroborando com o depoimento de Ruth Yari-gua:

El guaraní es diferente porque es más orgánico. Nosotros como Guaraní sentimos que yo no puedo decidir porque tengo mi organizacion, que ellos tienen que saber lo que estoy haciendo yo. En el Centro y Estación es diferente. Ellos proceden porque son autoridades, se sacan de la mente que hay base, que ellos tienen que tener la visión o el trabajo que están realizando. Sabemos que el mínimo error que cometamos van a estar nuestras bases decidiendo: porque lo hiciste?

Foi o que ocorreu com o representante de Charagua Norte no órgão executivo, na ocasião da assembleia realizada em 24 de março na comunidade de Taputá, em que foi questionado pelos presentes na reunião, que na ocasião reafirmaram a importância do comprometimento com a assembleia e também compartilharam orientações sobre possí-

<sup>23</sup> Entrevista concedida, em agosto de 2016, na Fundación Arakuaarendá, em Charagua Pueblo.

veis estratégias a seguir, muitos deles com ampla trajetória e experiência na APG. A diferença entre as formas de organização *karai* e Guaraní foi uma pergunta feita a diversos entrevistados. Na visão de Don René

La diferencia es que siempre piensa en colectivo, no piensa de si mismo. Muchos trabajan con azadon, para mi, para mi, para mi. La idea es egocêntrica. En cambio, en una organizacion [como la APG] se mantienen los principios de trabajar junto, que sea para una persona. Se trabaja con palo y por eso se practica también el tema del motiro, porque ahí esta la esencia del principio de la unidad. Ahí se trabaja y no es a ver cuanto voy a tener ahora en esta tarde y comienza a contar. Sino que de esa manera es el desarrollo del mundo Guaraní, de la organización de las comunidades. Así nos dejaron nuestros abuelos, que no se puede cambiar la vida de la comunidad.

Os desafios impostos pelas relações com as empresas e o Estado existem e um dos recursos da Autonomia Guaraní é retomar modos de se organização que para nós, *karai*, são referências importantes a serem consideradas no necessário debate de superação dos padrões que replicam a lógica ocidental. Dante Illanes, que foi assessor da CI-PCA durante dois anos, depois por sete anos, fez parte do corpo técnico da APG e atualmente é assessor de Ruth Yarigua, destaca como a experiência da Autonomia pode provocar revisões e deslocamentos:

El mundo Karai es de teoria, reglas, leyes, papeles. El Pueblo Guaraní es más practico, y esto es lo que hay que resgatar para generar estos nuevos modelos, nuevas estructuras de governanza. Creo que van ha pasar por simplificar los procesos, lo que sería un gran avance, porque primero se gasta menos dinero en la burocracia y segundo es que se invierte de manera más directa a lo que realmente necesita la gente. Esto es lo quieren lo Guaraní<sup>24</sup>.

Transitando entre dois mundos, Marilyn Carayuri é liderança Guaraní e trabalha em Santa Cruz de la Sierra para a ONG Formasol, onde presta assessoria técnica e é repórter do programa de rádio intitulado “*Un país con vocés diferentes*”, que tem a proposta de divulgar a realidade dos povos indígenas do departamento de Santa Cruz. Ao mesmo tempo em que é um elo entre a APG e a ONG, ela ressalta seu compromisso com a luta Guaraní e de seguir o que é definido nas assembleias: “yo tengo que me asumir como base de la organización, mantener la línea del movimiento indígena”<sup>25</sup>. Essa situação é mediada com a instituição e seu posicionamento é negociado de forma transparente e seu exemplo corrobora o que Gersem Baniwa ressalta sobre o lugar do antropólogo indígena: “Trabalho com a ideia simples (não simplista) de que o indígena antropólogo, por ser

<sup>24</sup> Entrevista concedida em 11 de abril de 2017, na Asamblea Legislativa Departamental de Santa Cruz, na cidade de Santa Cruz de la Sierra.

<sup>25</sup> Entrevista realizada em agosto de 2016, na comunidade de Pueblo Nuevo, em Santa Cruz de la Sierra.

membro de uma coletividade particular, sua tarefa como profissional ou intelectual é apoiar e reforçar as lutas de suas comunidades” (BANIWA, 2016, p. 50).

Fundamentada em valores ancestrais de *vivir bien*, a Nação Guarani se reinventa a cada obstáculo que vem junto com as conquistas alcançadas e segue avançando nessa dinâmica de permanente construção, contando, inúmeras vezes, com o apoio dos *karai*. Segundo Elías Caurey, essa parceria é importante, “necesitamos de los de afuera, porque conocen su código, saben como se maneja”, e a interculturalidade é uma característica Guarani, sendo que essa capacidade de estabelecer parcerias entre diferentes atores é uma habilidade que tem favorecido a luta ao longo dos anos.

## 2.7 “Existencia en un mundo global”

A interculturalidade marca a constituição social de Charagua e é um dos desafios na construção desse processo autonômico. Dentre imposições históricas do modo *karai* de atuar na gestão pública e valores do *Ñande Reko*, há o potencial de se inventar constantemente como comunidade e por meio do reconhecimento e manifestação da pluralidade propor liberar-se “de las inscripciones del poder, de los códigos morales, de las restricciones normativas de los prejuicios, de la “ideología”, de los fetichismos” (PRADA AL-COREZA, 2016, p. 77).

Segundo o escritor e antropólogo Guarani Elías Caurey “se hay algo claro para el guaraní, es que es un convencido de que la educación desde su cosmovisión es el camino para su existencia en um mundo global” (CAUREY, 2014, p. 25). Atuando como técnico nacional na Coordinadora Nacional Comunitaria de los Consejos Educativos del Pueblos Originarios (CNC-CEPOs) e colaborador direto da Autonomia Charagua Iyambae, Caurey tem se dedicado a apresentar propostas voltadas para a manutenção de modos de vida, do idioma e das manifestações próprias dos Guarani, considerando todo o universo não indígena que já faz parte do cotidiano de muitos. Ele ressalta a importância de se dedicar ao fortalecimento da língua Guarani, relacionando esse tema à educação; cuidar do território como espaço de pertencimento e atentando-se à questão do trabalho, meio ambiente e infraestrutura, temas relacionados ao território e que terão que ser solucionados no processo; fortalecer a justiça comunitária; e trabalhar a questão da cultura “no como una folclorización sino como algo que te sirve, algo que te identifica, que sueña, que disfruta”<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Entrevista realizada em 28 de fevereiro de 2017, em La Paz.

Sabendo dos desafios que envolvem principalmente os jovens, Caurey pensa em atividades que fortaleçam a cultura Guarani nesse contexto da interculturalidade, sendo a internet, por exemplo, um dos pontos que ele destaca ser importante trabalhar, dialogando com as demandas da nova geração. Em seu livro “Arakuaa Jembo – Educación, Lengua y Cultura de la Nación Guaraní”, ele afirma que “el idioma guaraní a través del ciberespacio no solamente es un elemento fáctico de construcción de etnicidad, también permite el mantenimiento y fortalecimiento de la identidad cultural ya construida” (CAUREY, 2014, p. 64). Impossível não relacionar essa proposta de Elias Caurey à iniciativa do antropólogo Tónico Benites, no ano de 2012, ao denunciar o genocídio Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul na página do *Aty Guasu* (grande assembleia) no Facebook. Difundindo a carta da comunidade Pyelito Kue com a hashtag #somostodosguaranikaiowa, o líder indígena trouxe visibilidade para a luta Guarani Kaiowá no Brasil, e “rompeu as fronteiras do Mato Grosso do Sul e transformou uma tragédia local em uma causa na aldeia global da internet” (PIMENTEL, 2012, p. 31). Voltando à Charagua Iyambae, segundo Caurey, nesses primeiros meses da implantação da Autonomia Guarani, todos estão muito preocupados com a distribuição dos recursos financeiros, com as formas de administração, mas, segundo ele “estas actividades que parecen insignificantes son las que van a dar sentido a la autonomia”.

A presença cada vez maior das mulheres historicamente ausentes desses processos políticos é um fator importante da Autonomia Guarani, que certamente trará novas perspectivas e propostas de ação. Assim como na Constituição do Estado Plurinacional, em Charagua Iyambae, a paridade de gênero em todos os cargos está previsto no Estatuto e, nesse caso, vem sendo cumprido nessa primeira gestão, com exceção do órgão executivo que tem apenas uma mulher, Delcy Medina, representando a zona de Parapitiguaçu. Desde os 15 anos, D. Delcy participa das assembleias da APG, tendo sido segunda *mburuvicha* da zona em 2006 e em 2010 voltou à dirigência como responsável de educação. Em 2016, foi indicada pelas bases de sua zona para assumir o cargo de executiva e diz se sentir contente e fortalecida, com a proposta de “trabajar un programa hasta una politica de mujeres, para poder fortalecer para que haya más participación, porque no toda vida voy a estar de autoridad”<sup>27</sup>.

Ao contar de sua trajetória, ressaltou como a fim de cada mandato retornou à sua comunidade, sendo este um fator destacado também por Ruth Yarigua, ao comparar as diferentes formas de atuação em relação aos homens e mulheres:

---

<sup>27</sup> Entrevista realizada em 04 de abril de 2017, na sede da CIPCA, em Charagua Pueblo.

Nuestros Hermanos cuando ya están en un cargo ya no quieren salir, quieren seguir ahí, quieren ir saliendo a outro, ya no quieren volver. Yo he visto la diferencia entre nosostras, las mujeres en el momento en que terminamos el cargo, volvemos a nuestra comunidad. No estamos ahí peleando los cargos, sino esperamos en el momento que tenga otra hermana preparada para subir, no solamente yo voy a ocuparme de todo<sup>28</sup>.

A realidade que vem se configurando em Charagua Iyambae reflete uma importante mudança em relação ao contexto boliviano em geral, em que, segundo Marilyn Carayuri, a nível nacional, as mulheres que ocupam cargos políticos estão como suplentes, e a nível departamental, a exceção de Ruth Yarigua, as demais também estão nesta situação. No contexto das comunidades, ela ressalta que há mais participação das mulheres, mas elas não decidem. Se as leis estão favoráveis, as mudanças geradas pela Autonomia tendem a favorecer uma maior presença das mulheres nos espaços de decisão, sendo essa uma meta compartilhada tanto por Ruth Yarigua, quanto por Delcy Medina, Nely Moza e Marilyn Carayuri, que buscam se fortalecer, compartilhando saberes e seguindo o caminho aberto pelas que vieram antes.

## 2.8 Conclusões parciais

A Autonomia Guarani Charagua Iyambae, ao abranger todo o município de Charagua, o maior da Bolívia, contempla em sua estrutura uma diversidade étnica que demonstra que o que se entende como Guarani é uma conformação mais complexa, permeada por diferenças e conflitos internos ainda presentes, o que favorece o entendimento sobre alguns desafios existentes atualmente no contexto autonômico.

Além disso, trata-se de um território intercultural onde convivem diferentes etnias, como Guarani, Quéchua, Aymara e também não indígenas. A mudança na forma de organização local, pautada por dinâmicas próprias da Nação Guarani, promove uma inversão na lógica até então dominante, uma quebra do monopólio da minoria não indígena que antes determinava os rumos da gestão do município.

A conformação da Asamblea del Pueblo Guarani (APG) ao longo dos anos e os reflexos dessa estrutura na Autonomia são percebidos nas assembleias enquanto espaço de manifestação dos valores Guarani. A transposição dessa dinâmica organizacional para os centros urbanos é um aspecto da Autonomia interessante de ser observado ao longo do tempo, que poderá demonstrar a potência da Autonomia em gerar mudanças estruturais na sociedade não indígena, ou refletir o predomínio do horizonte colonial de longa duração.

---

<sup>28</sup> Entrevista concedida em agosto de 2016, na Fundación Arakuaarenda, em Charagua Pueblo.

Da mesma forma, os impactos a serem causados pela entrada das multinacionais explorando petróleo e construindo a estrada são desafios que a Autonomia Guaraní terá que enfrentar. Pelos relatos ouvidos nas assembleias, é uma situação complexa que pode se configurar como uma grande ameaça à Charagua Iyambe, a exemplo do risco de se criar uma dependência do Estado para solucionar a questão da água. Esse aspecto nos faz refletir, à luz das discussões críticas sobre desenvolvimento apresentadas no Capítulo 2, sobre o desafio de não reproduzir lógicas que sustentam a permanência do horizonte colonial de longa duração, contra o qual os Guaraní secularmente resistem. As estratégias que favorecem a predominância da ideia-força de desenvolvimento e o interesse na acumulação do capital podem enfraquecer a potência da Autonomia Guaraní Charagua Iyambae, e é importante atentar-se para isso. Assim como, reconhecer nas propostas trazidas por Elías Caurey e pelos sábios “*Arakuaa*”, Don Felipe Román e Don René, bem como na maior participação das mulheres, a valorização do *Ñande Reko* como uma estratégia que pode fortalecer ainda mais essa luta.





Figura 6 – Muro fronteira Brasil-Paraguai

Fonte: Acervo pessoal.



## Capítulo 3

### Diálogos possíveis

**“Somos todos iguais. O que nos distancia é o preconceito”**

Mbo’y Jeguai

**“Nascemos de muitas mães, mas aqui só tem irmãos”**

Tradução do texto em Guaraní pintado pelo coletivo Acción Poética, em muro em Foz do Iguaçu

O trajeto percorrido para se chegar a esta dissertação foi permeado de acontecimentos e de coincidências que ao mesmo tempo em que apontaram caminhos para solucionar impasses conceituais e metodológicos, trouxeram também uma maior proximidade com o pluriverso indígena. Se um sonho me levou a viver na fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai, a partir desse lugar outros contatos estabelecidos me levaram ao território Guaraní na Bolívia e no Brasil, mas também aos Andes, ao contato com as medicinas da floresta, em um processo que trouxe uma abertura para acessar outros modos de estudar, entendendo, como propõe Kopenawa e Albert, que “escola é pra andar, viajar, pescar, fazer flecha, fazer arco, cantar, conversar, fazer *wayamu*, *xabori*” (KOPENAWA; ALBERT, 2012, p. 83).

Assim, me propus a iniciar um trânsito para outros diversos mundos Guaraní, Kaiowá, Huni Kuin, Tupinambá, Pataxó, Yanomami e Fulni-ô, alguns acessados presencialmente, mas a maioria dos contatos se deram virtualmente já que desde meu lugar *karai*, as “peles de papel” são o principal veículo de informação, assim como os vídeos e as redes sociais. Felizmente, tem crescido o acesso aos saberes desses povos, impressos e difundidos em livros o que me possibilitou, ainda que mantendo a prática da leitura tão própria de nós brancos, tentar ir além da lógica da universidade, onde tantos de nós “estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455). Essa possibilidade foi favorecida ainda por iniciativas de pessoas como Silvia Rivera Cusicanqui, que em sua prática com o Colectivx Ch’ixi, em La Paz, nos possibilitam experimentar outras formas de relacionar em comunidade e com o conhecimento. Assim, buscando diálogos possíveis entre mundos e tentando encontrar um lugar mais coerente para ser e estar nesta existência, neste capítulo final, fazemos um exercício de refletir sobre as possíveis aproximações com o pluri-

verso indígena, mas, principalmente, de escutar as propostas de representantes de diferentes etnias que em sua diversidade convergem na valorização da vida.

Partimos da proposta de Silvia Rivera Cusicanqui, de uma aproximação com a episteme índia que provoca deslocamentos ao nos desafiar, por exemplo, ao “diálogo con y el reconocimiento de sujetxs no humanos” (RIVERA CUSICANQUI, 2016). Ao nos apresentar a noção aymara de Ch’ixi, Silvia Rivera nos apresenta uma possibilidade de reconhecimento das referências ancestrais indígenas que possibilitem experiências de diálogo para construção de conhecimentos (RIVERA CUSICANQUI, 2010). Segundo a autora, a noção de Ch’ixi

Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción (RIVERA CUSICANQUI, 2018)

Expressado como “encontro sem sínteses”, pelo antropólogo argentino Salvador Schalvezon, a noção de ch’ixi é apresentada pela autora como uma contraposição à noção de mestiço que surge como o “terceiro incluído”, algo que é e não é. “Lo ch’ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 70). De acordo com Schavelzon:

Desde los Andes, la guerra y la yuxtaposición pueden ser abordados desde la lógica que Silvia Rivera Cusicanqui (2010) presenta como “*ch’ixi*”, concepto aymara de origen visual ejemplificado con la imagen de leña que está entre prendida y apagada, o de una piedra que es blanca y es negra, sin volverse gris, y que permite entender encuentros sin síntesis. La diferencia que coexiste sin fundirse en una nueva unidad homogénea, y la posibilidad de ser un conjunto de opuestos que no se anulan uno a otro (SCHAVELZON, 2016, p. 92).

Optamos pela noção de encontros sem sínteses por entender que a coexistência de mundos é uma consequência possível desse encontro que considera e sustenta a “radicalidade da diferença” e o conceito de ch’ixi pode nos ajudar a compreender as dinâmicas desse espaço de negociação que inevitavelmente se estabelece. Coexistência que se manifesta desde o âmbito individual, com o reconhecimento da descendência indígena, europeia e africana na formação do *ch’ixi*, e se reflete também nas dinâmicas relacionais que se dão, por exemplo, entre a Autonomia Charagua Iyambae, o Estado Plurinacional da Bolívia, as ONGs e todos os demais interlocutores não indígenas.

Coexistir não significa necessariamente criar algo novo, mas sugere novas formas de se relacionar e lidar com as diferenças. A sociedade ocidental capitalista está orientada pelo modelo civilizatório da modernidade que se apresenta como a única lógica possível. Esse pensamento universal construído e imposto, desde a colonização das Américas

no século XVI, vem sendo sustentado historicamente por todo o aparato do Estado e suas instituições, incluindo a universidade. Na lógica de coexistência de mundos, em que todos podem existir sem que um tenha que devorar outro, o jogo da hegemonia perde sentido. Apostando na diferença, Segato (2015) defende um mundo radicalmente plural, da diferença profunda, em que seja possível que outros valores e outros fins orientem a convivência humana. A diferença pode ser cada vez mais compreendida a partir a perspectiva do interesse, da troca, e não do aniquilamento ou incorporação. Assim como é para os Guarani e Kaiowá, conforme aponta Spensy Pimentel, para quem “a dinâmica gerada pela contínua incorporação da diferença é convertida em valor, em celebração constante (quando, no mundo europeu, enfatiza-se identidade e autoctonia)” (PIMENTEL, 2012, p. 58).

A frase que nos serve de epígrafe para este capítulo foi pronunciada pela amiga e colega de mestrado Mbo'y Jeguai, liderança Guarani Kaiowá, nome ocidental Clara Barbosa de Almeida, e vem nos ajudar a lidar com a questão do respeito à diferença. Na palestra em que proferiu na Universidade Federal de Integração Latino Americana (UNILA), ela questionou a ciência ocidental que tanta vezes duvidou da humanidade dos povos indígenas e foi além, fazendo-nos lembrar que somos iguais na existência, como seres humanos, animais e plantas, parte da natureza. O que para nós, *karai*, representa um deslocamento, para os povos indígenas é a compreensão da vida, como coloca Kopenawa: “eu considero minha floresta como irmã” (KOPENAWA, 2012, p. 75).

Escutar a prática de povos com sabedoria ancestral, pode nos auxiliar a sair dessas *grillas* que nos acompanham desde que fronteiras definiram a América Latina, incorporando o que for possível desses saberes, mudando na experiência cotidiana formas de conhecer e agir no mundo. Para Rivera Cusicanqui, a potência do Ch'ixi, ou mestiço está justamente em não ser homogeneizado, mas, sim, na possibilidade de reconhecimento de suas referências ancestrais indígenas que possibilitem “el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 71). Ao retomar sua própria historicidade, revela o que considera como modernidade indígena.

El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “consciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 55).

A proposta de Cusicanqui dialoga diretamente com o que propõe o escritor e sociólogo Guarani Elias Caurey, com relação à necessidade de se atentar para a manutenção de modos de vida, do idioma e das manifestações próprias dos Guarani, considerando todo o universo não Guarani que já faz parte do cotidiano de muitos. Não há como negar



a influência dos centros urbanos, da tecnologia, dos impactos econômicos e de todo o universo simbólico e cultural não indígena atravessando a realidade Guarani. A pontuação de Ailton Krenak também é pertinente aqui: “as sociedades indígenas são sociedades de aliança por excelência, mas não são sociedades que acatam ou aceitam a dispensa de sua identidade na formação de uma massa” (KRENAK, 2015, p. 152). O desafio que se apresenta à Autonomia Guarani Charagua Iyambae é justamente de equilibrar essas relações de forma que a influência possa ser mútua.

Para tanto, Don Felipe Román nos recorda sobre o que é o *Ñande Reko*: “se tengo algo, compartir con los demais. El vivir bien es conocerse, ayudarse, estar felices, que los chicos se reconozcan Hermanas y Hermanos, todos somos Hermanos”. Don René completa:

El tema de la espiritualidad del Guaraní tiene mucho aspecto de cualquier persona, de los animales, de las plantas, entonces, eso se practica. Lo practicamos todos los días, lo hacemos en la comunidad. Cuando hay un error que lo comete un hermano o una hermana, lo exortamos duramente, pero nunca lo mandamos a la policía, nunca lo encerramos, nunca violamos su derecho como persona. Sino que le damos alguno castigo, que haga cualquier cosa. Porque no se puede encerrar tambien, porque tiene familia y su familia es nuestra familia, como Guarani, todo es tío. Entonces desde esta mirada hacemos nosotros.

Thini-á Fulni-ô, no documentário A Terceira Margem, de Fabian Remy, de 2016, ao descrever seu primeiro contato com a cidade, relata sua impressão ao ver os prédios: “achei que os brancos eram todos unidos, se gostavam muito. Me impressionou a arquitetura do lugar, as casas uma em cima da outra, os prédios. Pensei, nossa tão bonito, eles se gostam tanto que eles moram todos um em cima do outro. Eu entendia dessa forma, a união. Aquilo me remetia a união”. Temos, porém, nos reafirmado cada vez mais como “povos da mercadoria”, viciados em “peles de papel”, e segundo Kopewanam, rejeitando os dizeres dos antigos, nos esquecemos dos ensinamentos. “As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto de suas mentes” (KOPENAWA, 2015, p. 407). Seremos sempre assim?

O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus (KOPENAWA, 2015, p. 217).

Aprender com os “herdeiros de uma tradição harmônica” (KRENAK, 2015, p. 48) é acessar referências que não se enquadram ao padrão da epistemologia ocidental e são pautadas por valores como reciprocidade, complementariedade, equivalência, conforme aponta Gersem Baniwa em palestra realizada em 2016 na UNILA. O desafio é não reproduzir a lógica de investigação do índio “como objeto que debía ser explorado y conocido



en cuanto *otredad*” (NAHUELPÁN, 2013, p. 77) e buscar incorporar saberes que foram deslegitimados pelo racismo presente na epistemologia ocidental e na investigação social. Krenak mais uma vez nos traz contribuições para seguir nesta perspectiva:

Se continuáramos sendo vistos como os que estão para serem descobertos e vir-mos também as cidades e os grandes centros e as tecnologias que são desenvolvidas somente como alguma coisa que nos ameaça e que nos exclui, o encontro continua sendo atropelado (KRENAK, 2015, p. 166).

O aporte dos povos indígenas é relativo à continuidade da vida em melhores condições que a atual. Luis Macas, assim como tantos outros representantes indígenas, nos lembra que as propostas indígenas “no van únicamente hacia las naciones originarias, los pueblos originarios, sino mirando la totalidad de la realidad actual que vivimos en esta extensión del territorio que denominamos Abya Yala” (MACAS, 2010, p. 14). Que possamos reconhecer, como nos propõe Baniwa, a existência histórica de sujeitos coletivos com outros conhecimentos e modos de vida que resistem à monocultura epistemológica e mantém suas epistemes que por existirem já questionam a forma de organização de saberes modernos ocidentais. São os povos ancestrais dessa terra que têm modos de vida que desconhecemos e somos barrados de acessar. Janelas abertas que querem fechar, sendo que muitas foram fechadas, mas há muitas outras para garantir que permaneçam abertas. A dimensão ontológica dos povos indígenas nos exige um deslocamento epistêmico, um giro possível para a mudança esperada. Compreender o mundo capitalista e (re)conhecer outros caminhos possíveis que apontam para outras direções é a reflexão proposta, como nos convida Gersem Baniwa pensando sobre como o “encontro possibilitaria a emergência de novos mundos”.

Nesse sentido, encerramos este capítulo com a contribuição deixada por Don Felipe Román, em 2016, sobre os processos de aprendizagem:

Por donde voy siempre estoy hablando con los jovenes, me invitan en la universidad, en la escuela de maestros, así estoy hablando cual es la vision que tenemos nosotros para buscar el Ivy Maraey. Porque no es sólo vivir bien, sino hay muchos elementos, por ejemplo, lo que hacemos con la religiosidad. Que aqui no sé cuantas religiones vienen: los evangélicos, los testigos de jeová, los mormones y todo mundo tiene una vision diferente. Aun que algunos quieren coincidir en algunas partes, pero siempre hay ciertas divergências. Y uno de los grandes pecados, para mi es mortal, que cada uno se cre justo, cada uno cree que esta en el camino coreto. Nosotros los Guaraní diferenciamos. No hay que ir a la universidad para saber que aqui hay el mal y el bien. Dentro del capitulo del Bien, hay que ser bueno, que compartir lo poco que uno tiene, hay que ser cariñoso, hay que demostrar que tiene amor al proximo. El amor para nosotros es ayudar, se esta enfermo hay que buscar una manera como lo sane lo más pronto, se falta comida hay que ayudar con o poco do que lo tiene. **Lo amor para nosotros es pratico.** El odio, el robar, mentir, ser flojo esta en el capitulo de la maldad. Los ancianos nos movemos en estes parametros. Voy utilizar um gráfico. Esto puede ser tan científico. Pero le falta esto: el araquá, lo que llamamos la filosofia, la religiosidad, la reciprocidad. Para nosotros eso es lo mas importante.

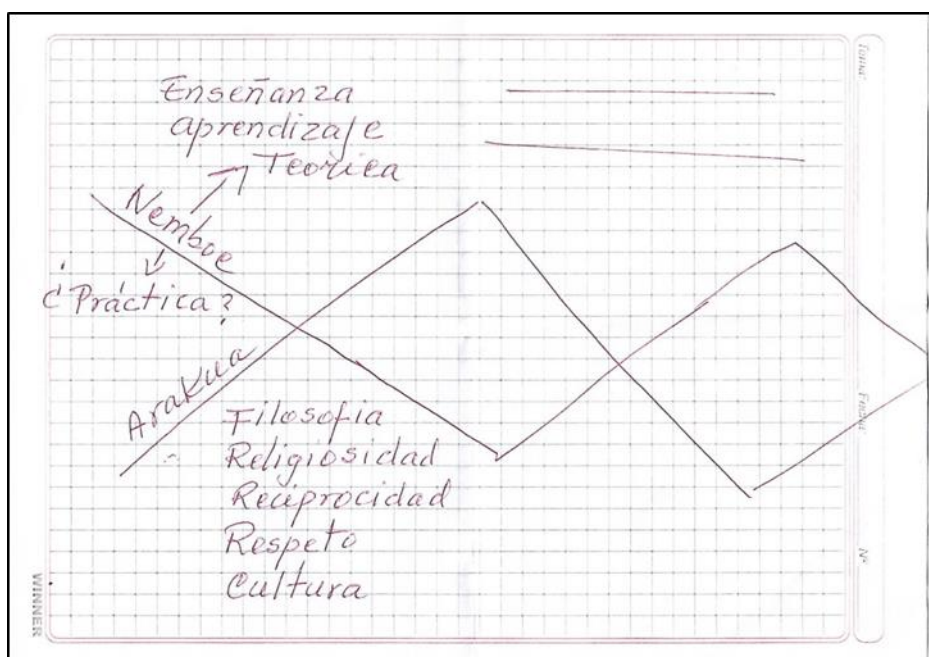


Figura 7 – Gráfico de Don Felipe Román sobre processo de aprendizagem Guarani

Fonte: Elaborada por Don Felipe Román.

A chegada dos brancos sempre foi algo previsto na perspectiva dos povos indígenas, como “o retorno de um irmão que foi embora há muito tempo” (KRENAK, 2015, p. 162). Se nos esquecemos dessa origem comum ancestral, “do saber contido em ser-de-céu”<sup>29</sup>, do fato de estarmos todos sob o mesmo céu, em cima da mesma terra, que possamos nos atentar para o chamado que está vindo de todas as partes, inclusive dos sonhos, para nos lembrarmos de onde viemos e, principalmente, para onde podemos ir.

<sup>29</sup> Trecho dos cantos do *Ayvu rapyta* coletados por León Cadogan e traduzidos por Josely Vianna Baptista no livro *Roça Barroca*.

## CONCLUSÃO

A inédita experiência da Autonomia Guarani Charagua Iyambae foi ponto de partida para se refletir criticamente sobre a estrutura de poder imposta a partir da colonização, que configura um horizonte colonial de longa duração, o qual buscamos analisar a partir da perspectiva das categorias do colonialismo interno e da colonialidade do poder. Com o intuito de não reproduzir a lógica da razão universal imposta pela modernidade, buscamos exercitar um necessário deslocamento epistêmico, contemplando teorias críticas e propostas trazidas por autores indígenas, negras e feministas, reconhecendo a potência desses sujeitos revolucionários.

Há uma dificuldade em reconhecer como legítimo e possível o saber indígena e sua forma de organização. Por ser diferente, por não se enquadrar no padrão ocidental, é considerado inferior e até mesmo inviável. Consideramos que a experiência da Autonomia Guarani nos convida a acessar outras perspectivas e modos de vida provocando um deslocamento epistêmico ao apontar para caminhos até então recorrentemente negados pela sociedade moderna. Essa é também a aposta de pensadores latino americanos que reconhecem a contemporaneidade dos povos indígenas, quilombolas e camponeses e apresentam propostas de reverter assimetrias (ESCOBAR, 2005), igualar a episteme índia, mantendo a radicalidade da diferença (RIVERA CUSICANQUI, 2016), reconhecer a permanência de “modos de ser que dominan la gran geografía de América Latina” (BETANCOURT, 2014).

O passado colonial ainda é presente. O discurso da modernidade, no qual se funda a separação entre natureza e cultura, derivou em uma narrativa que se recria para manter a máquina da exploração em funcionamento há mais de 500 anos. São binarismos como esse (e outros tais, como natureza x cultura; masculino x feminino; sujeito x objeto e por aí vai) que fundamentam nossa forma de entender o mundo e desqualificam outros saberes e visões de mundo para impor a lógica de exploração que vivemos a alguns séculos e até hoje. A narrativa da modernidade, criada para fundamentar e servir à manutenção do capitalismo, impõe-se como a única versão possível e essa perspectiva universal está emaranhada na noção de mundo e na episteme da maior parte da população do planeta.

Charagua Iyambae, no entanto, não pretende impor seu modo de vida a todo o país, submetendo outras etnias, mas, sim, garantir que, em seu território, suas práticas possam ser mantidas pelas presentes e futuras gerações. Nesse sentido, são muitos os aportes da Autonomia Guarani para a sociedade não indígena, ao propor e orientar uma forma de organização baseada nas assembleias *comunales* e *zonales* como instâncias máximas

de decisão, o que pressupõe muita escuta, respeito e permanentes espaços de discussão. Uma dinâmica orgânica, baseada em uma visão de mundo em que todos são importantes, não cabendo distinguir seres humanos, animais ou demais elementos da natureza. É horizontal, porque participativo, e diferente porque de fato inverte a lógica de poder e sem brigar, *sin pelear*, buscando a união diante dos desafios a serem enfrentados, é essa estrutura que eles propõem que seja estendida aos centros urbanos incorporados na Autonomia.

No que tange aos desafios, é importante considerar que o Estado, impondo limites e trazendo empecilhos com seu sistema burocrático, atua enquanto braço do capitalismo. Se o Estado vai entrar “*sí o sí*” com petroleiras, estradas, hidroelétricas, a Autonomia Guarani tem o desafio de estabelecer sua dinâmica de funcionamento próprio em meio a essa série de negociações que envolvem a arrecadação de recursos expressivos em detrimento da exploração de recursos naturais que comprometem a vida na comunidade, especialmente no que se refere à água. Enquanto vão erguendo a Autonomia, os Guarani seguirão *peleando* com as multinacionais e o Estado para garantir o mínimo de direitos e dentro das perspectivas possíveis, lutar para conseguir projetos que minimizem os impactos negativos, o que pressupõe mais uma vez depender do Estado. Os representantes da comunidade expressam claramente o conhecimento dos danos que esses empreendimentos causam. Já o experimentaram outras vezes. A experiência acumulada os faz denunciar as falsas promessas do governo e das empresas, mas, ainda assim, não negam os projetos e terão que lidar com uma série de imposições e obstáculos que refletem a permanência do sistema colonial, moderno, capitalista.

Se o desenvolvimento é parte estrutural do padrão de poder universal, o desenvolvimento, portanto pressupõe a hierarquização racial, sendo que, nessa lógica, os conhecimentos dos povos indígenas são classificados como inferiores, ou subdesenvolvidos, não havendo conciliação possível, a não ser com a subordinação de um princípio indígena em detrimento da lógica capitalista. A incorporação efetiva de princípios indígenas implicaria em uma superação desses fundamentos do poder, porém, se isso não ocorre na prática, gera ao menos a possibilidade de refletir, conhecer e se aproximar do que seriam esses princípios, buscando, a partir dessa orientação, empreender ações articuladas entre diferentes atores, visando a se aproximar mais de uma alternativa ao desenvolvimento, do que de um desenvolvimento alternativo.

O reconhecimento da contemporaneidade das propostas indígenas e as possibilidades de mudanças pautadas por essas referências exigem um deslocamento em relação aos valores há muito tempo arraigados na sociedade ocidental, o que, no entanto, não

implica em abandonar fundamentos a partir dos quais compreendemos a existência. Esse é o desafio e as dinâmicas organizacionais Guarani pautadas pela escuta, pelo respeito, assim como os valores de reciprocidade, complementariedade e equivalência, conforme proposto por Gersem Baniwa, somados à noção de Ch'ixi, tal como nos apresenta Silvia Rivera Cusicanqui, podem trazer elementos que apontem para um caminho possível de diálogo para construção de conhecimentos (RIVERA CUSICANQUI, 2010) que viabilizem a continuidade da vida.

Em síntese, intencionando possíveis contribuições para a Autonomia Guarani, a presente pesquisa buscou apontar como a dominação e a exploração que caracterizam a estrutura de poder colonial permanecem se apresentando ao longo dos séculos e até os dias atuais, com falsas promessas que têm o propósito de enfraquecer qualquer resistência à sua lógica. Se essa tentativa de denúncia se propõe a ser um alerta, por outro lado, propusemos-nos a ressaltar e valorizar as visões de mundo que fundamentam práticas comunitárias e apontam para outras formas de se relacionar, sendo esta pesquisa um pequeno exercício de um contínuo aprendizado.

## REFERÊNCIAS

- AGUINAGA, Margarita; LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia; SANTILLANA, Alejandra. Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo. In: *Más alla del desarrollo*. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, 2011.
- ALBÓ, Xavier. *Los Guaraní-Chiriguano* 3. La comunidad hoy. La Paz: CIPCA. 1990.
- ALBÓ, Xavier. *El Chaco guaraní*. Camino a la autonomía originaria: Charagua, Gutiérrez y Proyección Regional. La Paz: Ministerio de Autonomías, CIPCA, 2012.
- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, Jan./Abr. 2016.
- ANZALDO GARCIA, Alejandra; GUTIERREZ GALEAN, Magaly. Avances y desafíos de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. *Tinkazos*, La Paz, v. 17, n. 36, p. 81-91, diez. 2014. Disponível em <<http://bit.ly/2dDe1Df>>. Acesso em: 28 set. 2016.
- APG. Ore Ñembogeta. Parte I. *Propuesta hacia la Asamblea Constituyente*. Chaco Boliviano, 2006.
- APG. “Ñamometei Ñande Ñemongeta – Construcción del Estatuto de la Autonomía de la Nación Guaraní”. Ñeeñope: Grupo Editorial Guaraní, Territorio Guaraí, 2007.
- APG. *Plan estratégico de la Nación Guaraní. Situación y estrategias*. Plan de vida guaraní. Bolivia, 2008.
- AMAYO ZEVALLOS, Enrique. *Por uma América Indígena*. 1999.
- ARAKUAARENDA, Fundacion Centro. *Memoria – Proceso de Elaboracion del Proyecto Estatuto de la Autonomia Guaraní Charagua Iyambae*. Charagua, 2012.
- AUTONOMIA GUARANI CHARAGUA IYAMBAE. Estatuto, 2014. Territorio Guarani, 2015.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. 2012. *Tolerância moderada e os desafios da interculturalidade*. In: Diálogos – tradições e traduções. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2012.
- BANIWA, Gersom dos Santos. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: RIAL Carmen; SCHWADE, Elisete. (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.
- BAPTISTA, Josely Vianna. *Roça Barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BAZOBERRY, Óscar. *El Pueblo Guarani en Bolivia: organización y programa político*. Camiri, 1994.
- BETANCOURT, Milson. Geopolítica de la Integración Suramericana Vía lirs: Conflictos y Desafíos en la Amazonía. Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Ges-



tão do Território, 1. *Anais ...* 2014. Rio de Janeiro. Porto Alegre: Editora Letra1; Rio de Janeiro: REBRAGEO, 2014, p. 445-457.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CAUREY, Elias. *Arakuua Jembo* – Educación, Lengua y Cultura de la Nación Guaraní. Bolívia, Território Guaraní, 2014.

CECEÑA, Ana Esther; AGUILAR, Paula; MOTTO, Carlos. *Territorialidad de la dominación. Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana*. Buenos Aires: Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, 2007.

CHAZARRETA, Adriana. La propuesta analítica de Rodolfo Stavenhagen. *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, n 6, ago. 2010

COMBÉS, Isabelle. *Etno-historias del Isoso*. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos xvi a xx). La Paz: Fundación PIEB/IFEA, 2005.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.133-168.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRIGGERI, Félix Pablo. El Movimiento Indígena como núcleo del sujeto revolucionario popular en el proceso contrahegemónico de América Latina. *Revista Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 17, n. 33, p. 551-567, 2012.

FRIGGERI, Félix Pablo. Alteridad constitucional. Nuevo constitucionalismo y principios indígenas: de la incoherencia a la revolución. *Cadernos Prolam/USP*, v. 13, n. 25, p. 173-187, 2014.

GONZÁLES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 1984.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *El colonialismo interno*. Sociología de la explotación Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2006.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. El colonialismo interno [Una redefinición]. In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. (Comp.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

GUDYNAS, Eduardo. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. In: Más allá del desarrollo. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, 2011.

GUILLÉN, Jaime Torres. *Pablo González Casanova (1922)*. In: Enciclopedia Electronica de la Filosofia Mexicana, 2013. Disponível em: <<https://goo.gl/dWp2Jb>>. Acesso em: 16 maio 2018.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, v. 5, 1995, p. 07-41. Disponível em: <<https://goo.gl/LnYXng>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

HIRSCH, Joachim. ¿Qué significa estado? Reflexiones acerca de la teoría del estado capitalista. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 24, p. 165-175, jun. 2005.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LAJO, Javier. *Qhapaq Ñan. La Ruta Inka de Sabiduría*. Ecuador: Abya Yala, 2003

LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Unesco/Clacso/Faces UCV, 2000.

LEDEZMA, José. “Autonomía Indígena Guaraní. El caso de Huacaya”. *Urüpe, Revista del Consejo Educativo del Pueblo Originario Guaraní*, v. 4, n. 6, dez. 2011.

MACAS, Luis. Sumak Kawsay: la vida en plenitud. *América Latina en movimiento*, n. 452, fev. 2010.

MENDONZA, Eduardo. *Asamblea del Pueblo Guaraní: nueva organización Guaraní-Chiriguano*. Tesis de Licenciatura, Carrera de Sociologia. UMSA, La Paz, 1992.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MORELLI I TORA, Pere. La (difícil) construcción de autonomías indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Consideraciones generales y una aproximación al caso de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. *REAF*, n. 22, out. 2015, p. 94-135, 2015.

MORIN, Edgar. La epistemología de la complejidad. *Gazeta de Antropología*, n. 20, artículo 02, 2004. Disponível em: <<https://goo.gl/EDDx9P>>. Acesso em: 12 de maio de 2018.

NAHUELPAÑ, H. El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, v. 24, p. 71-91, 2013.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guaraní*. Tese (Doutorado em antropologia social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Presentación a la edición brasileña. Buenos Aires: Unesco/Clacso/Faces UCV, 2000.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De la geografía a las geo-grafías: Un mundo en busca de nuevas territorialidades. In: CECENA, Ana; SADER, Emir. *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *La reinención de los territorios*. América Latina en movimiento, 01 jun. 2008. Disponible em: <<https://goo.gl/wkKfj1>>. Acceso em: 24 fev. 2017.

PRADA ALCOREZA, Raul. Autonomías y Descolonización. In: GUERREIRO, Luciana García *et al.* *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos em América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo; CLACSO. La Paz: CIDES/UMSA, 2016.

PUERTA, Santiago; ALQUEZAR, Ángeles. *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae*. Sistematización de la experiencia en la formulación del Estatuto Autonómico. Santa Cruz: CIPCA, 2013.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidad/descolonidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUINTERO, Pablo. Desarrollo, Modernidad y Colonialidad. *Revista de Antropología Experimental*, n 13, 2013, p. 67-83.

QUINTERO, Pablo. Las comunidades indígenas frente a la (re)expansión del capitalismo y la colonialidad. Desarrollo y posdesarrollo en el Chaco argentino. *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, v. 15, n. 28, 2014.

QUINTERO, Pablo. *Antropología del desarrollo: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Kula Ediciones, 2015.

QUINTERO, Pablo. *Colonialismo interno*. Proyecto: Diccionario del Pensamiento Alternativo II, [s. d.]. Disponible em: <<https://goo.gl/FJCwwa>>. Acceso em: 18 ago. 2017.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Ideologia e utopia no final do séc. XX. *Ciência da Informação*, Brasília, v. 21, n. 1, p. 23-31, jan./abr. 1992.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje – Editorial Piedra Rota, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax Utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Sociología de la imagen*: ensayos. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Muirakitã*, v. 4, n. 2, p. 2525-5924, 2016. Disponible em: <<https://goo.gl/kcV4cS>>. Acceso em: 18 ago. 2017.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *La Tinta*, 2018. Disponible em: <http://tiny.cc/0r0jkz> Acceso em: 01 jun. 2018

SOUZA SANTOS, Boaventura. *Crítica de la razón indolente*. Contra el desperdicio de la experiencia. v. 1. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Palimpsesto Derechos Humanos y Desarrollo, 2000.

SANTOS, Milton. O Retorno do Território. OSAL: Observatório Social de América Latina, v. 6, n. 16, jun. 2005. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

SCHAVELZON, Salvador. El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico. *Revista Boliviana de Investigación*, v. 10, p. 235-261, 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2dzQ10E>>, acesso em: 28 set. 2016.

SCHAVELZON, Salvador. Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia. *Revista Chilena de Antropología*, v. 33, 2016.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, 1996[1969], Siglo XXI, México.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala In: FERNÁNDEZ, Norma. (Comp.). Los pueblos originarios: el debate necesario. Buenos Aires: CTA Ediciones; CLACSO; Instituto de Estudios y Formación de la CTA, 2010.

STIFTUNG, Rosa Luxemburg. *Más allá del desarrollo*. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Ciudad de México: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2011.

SVAMPA, Maristella. *Las dimensiones de las nuevas movilizaciones sociales: las asambleas barriales*, 2002.

SVAMPA, Maristella. *Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas?* In: Más allá del desarrollo. Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, 2011.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Construyendo Interculturalidad Crítica. La Paz: III – CAB, 2010.

WAHREN, Juan. Movimientos Sociales en disputa por el territorio y los recursos naturales. El caso de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) en el sureste boliviano. *Sociedades Rurales, Producción Y Medio Ambiente*, v.12, n. 23, 2012.

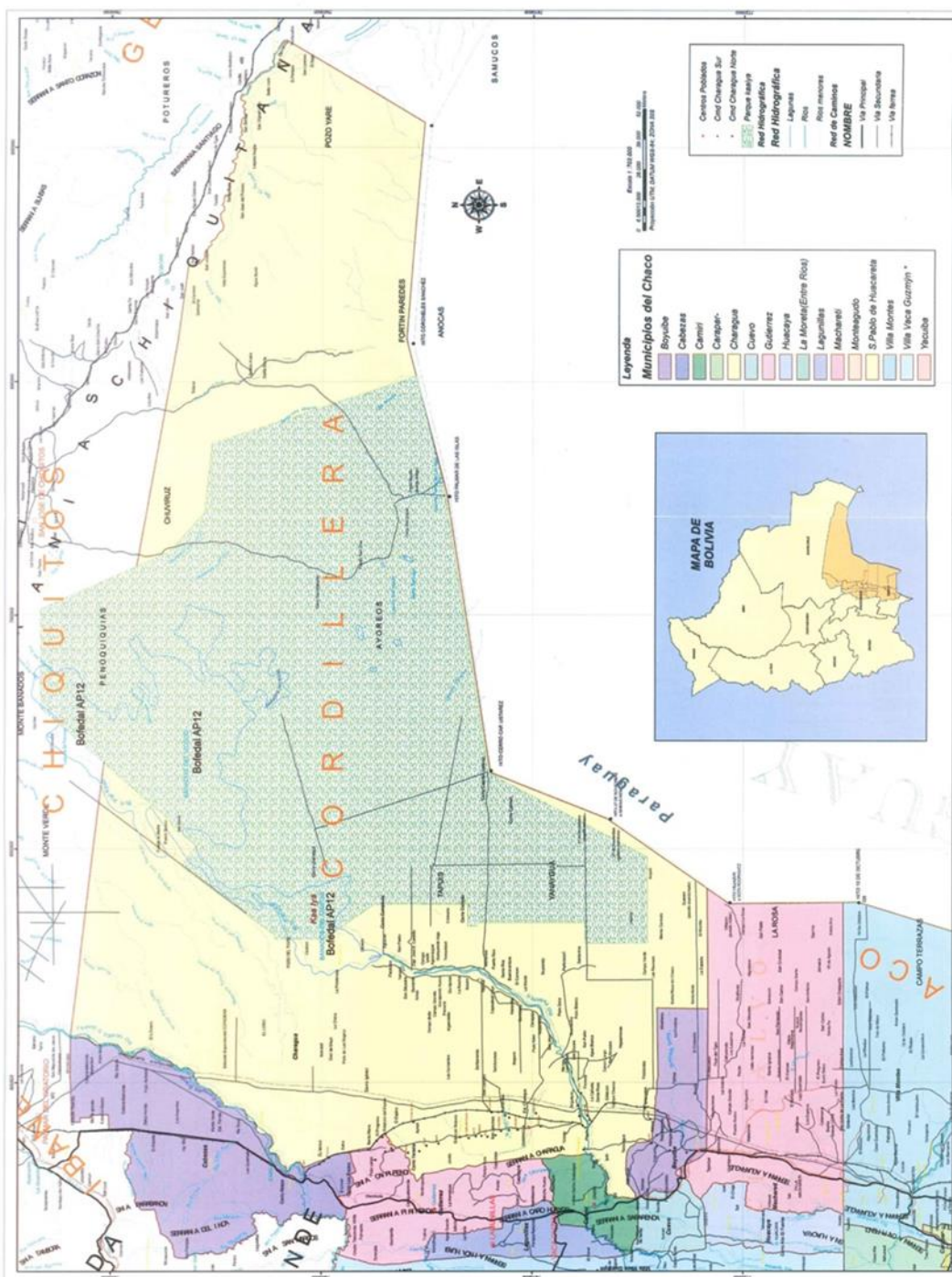
WAHREN, Juan. *Desafíos y tensiones en la construcción del Estado Plurinacional en Bolivia, Las elecciones por “usos y costumbres” de los asambleístas del Pueblo Guaraní en Tarija*. Reunión de Antropología del Mercosur, n. 10, 2013, Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, 2013.

ZIBECH, Raúl. El Buen Vivir como el “otro mundo posible”. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 9., 2010, Curitiba. *Anais...* Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2010.



## ANEXO I

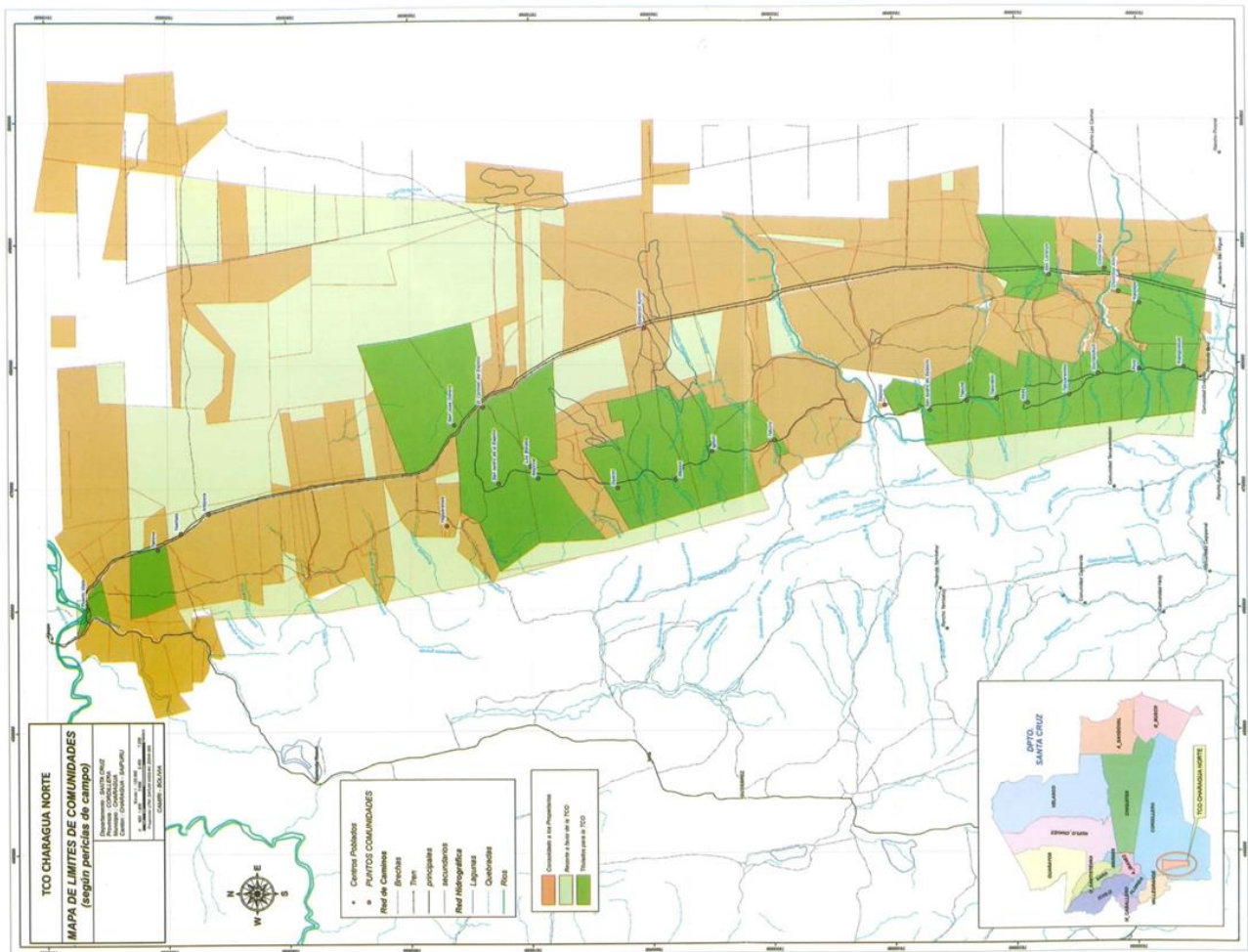
Mapa 1. Municipio de Charagua (incluido el Parque Kaaiya) en la Provincia Cordillera y el Chaco. (Límites municipales anteriores a 1995)



Fuente: CIPCA Camiri

## ANEXO II

Mapa 2. TCO Charagua Norte, con los tipos de titulaciones en su interior.



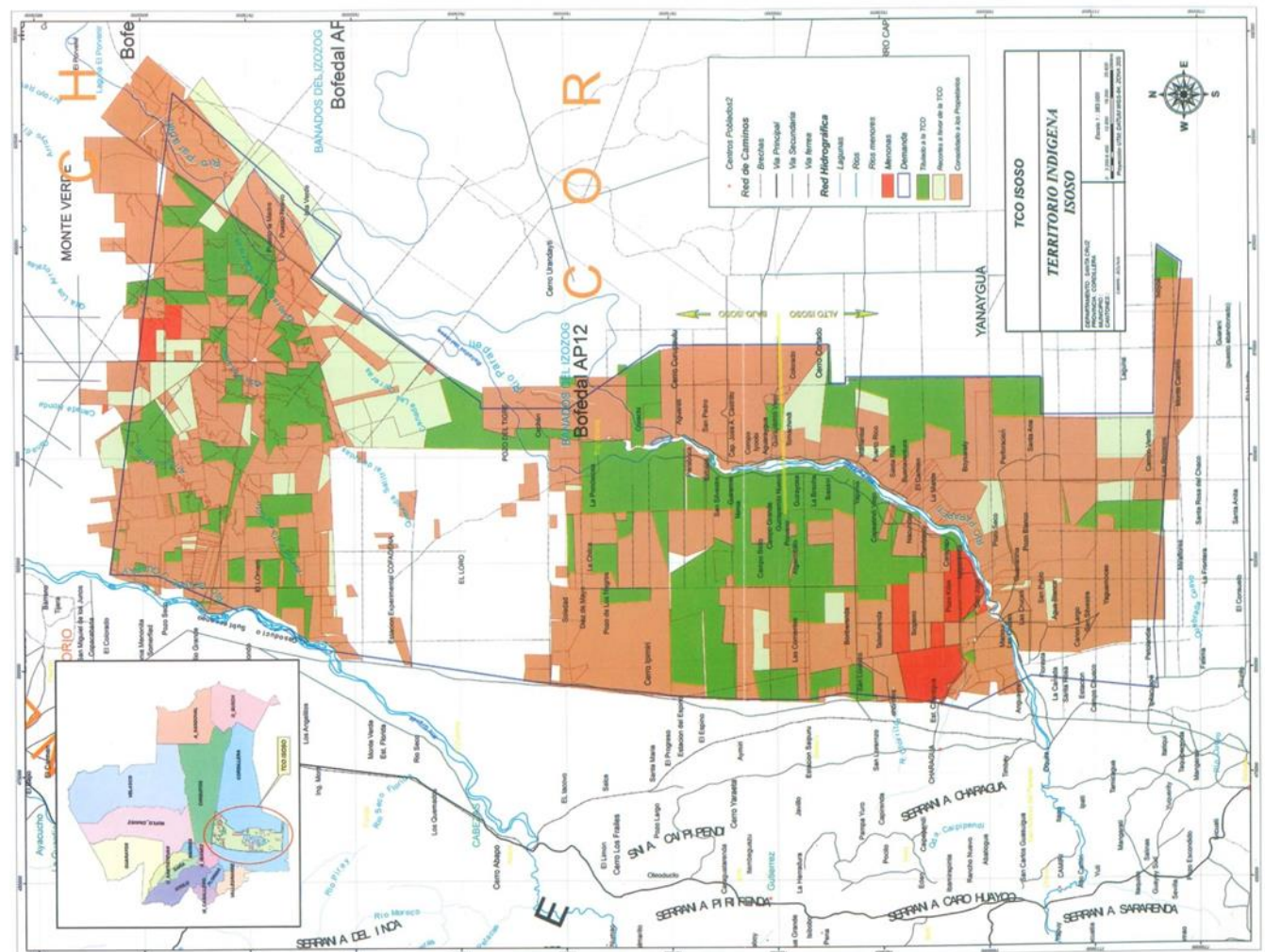
Fuente: INRA, CIPCA y APG local, a partir de las pericias de campo y del PGTI 2004.





## ANEXO IV

Mapa 4. TCO Isoso, con los tipos de titulaciones, comunidades guaraní y propiedades de terceros en su interior.



Fuente: INRA y APG local. Elaborado por CIPCA hacia 2005